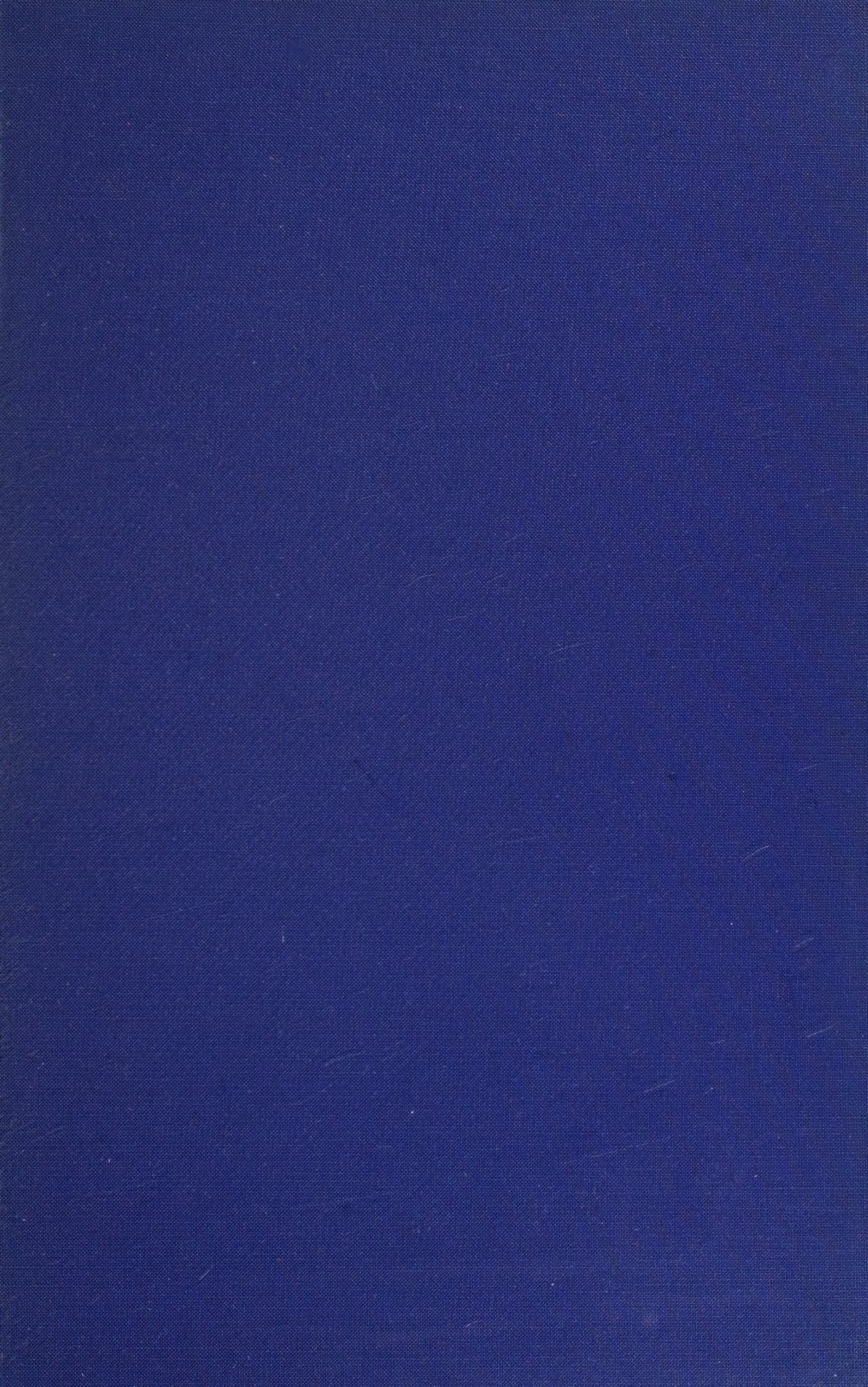
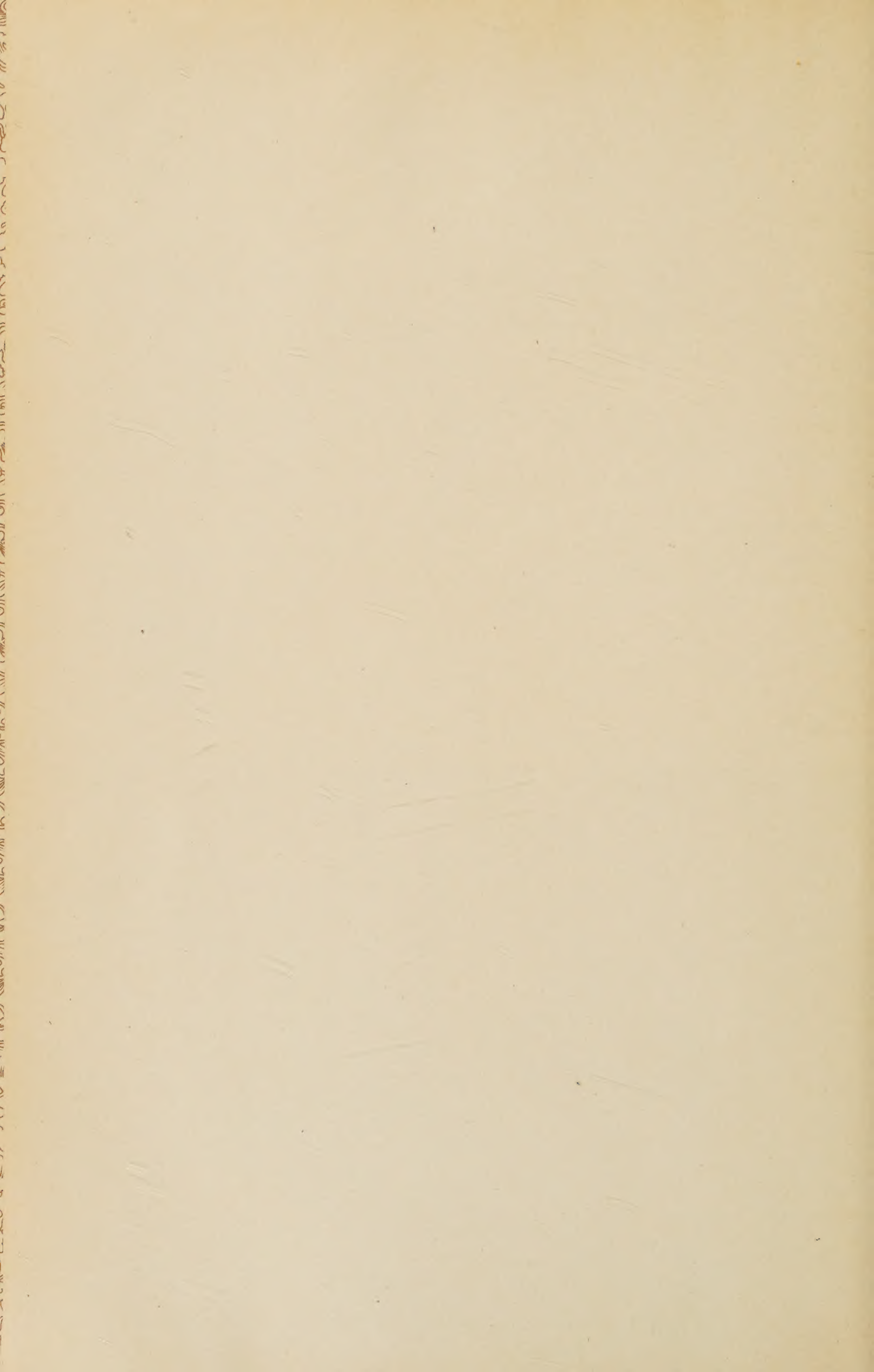










BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG GRAF VON HERTLING, MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER.

BAND XIII. HEFT 5.

DR. PHIL. GÜNTHER SCHULEMANN: DAS KAUSALPRINZIP IN DER PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUINO.

MÜNSTER i. W. 1915.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

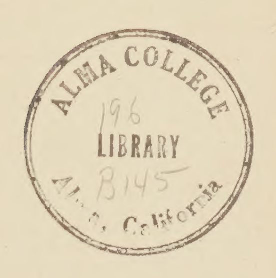
DAS KAUSALPRINZIP

IN DER PHILOSOPHIE DES

HL. THOMAS VON AQUINO.

VON

DR. PHIL. GÜNTHER SCHULEMANN.

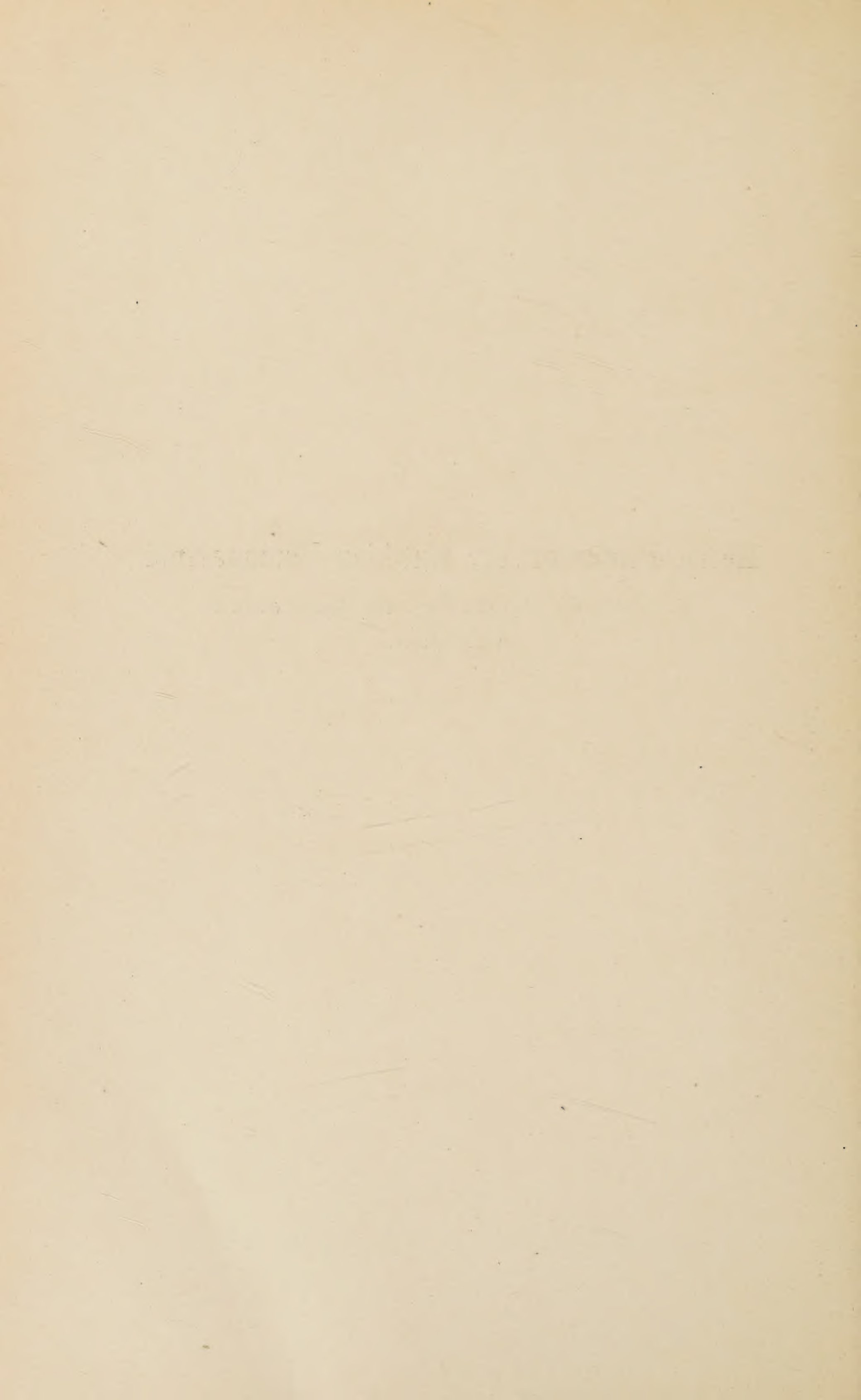


MÜNSTER i. W. 1915.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Herrn Professor Dr. Matthias Baumgartner

in lebhafter Verehrung und Dankbarkeit
zugeeignet.



Vorwort.

Bei jedem Bewerten einer philosophischen Richtung gibt ihre Stellungnahme zum Problem der Kausalität eines der wichtigsten Kriterien ab. Die neueren Systeme sind reich an Lösungsversuchen und Erörterungen gerade dieser Frage. Dadurch nicht zum wenigsten nötigen sie die Scholastik, die Tragfähigkeit ihrer eigenen Ansichten zu prüfen.

Bei der Einschätzung und Wertung alter Weisheit darf aber auch die Aufgabe des Historikers nicht vernachlässigt werden, der die alten Fundamente in ihrer Eigenart gewürdigt wissen will und Plan und Anlage derselben aus dem Geiste ihrer Zeit und aus ihren Bedingungen heraus zu verstehen bestrebt ist. Einen Versuch in diesem letzteren Sinne will die folgende Abhandlung über das Kausalprinzip in der Philosophie des Aquinaten darstellen. Eine Fülle von historischen Beziehungen und Zusammenhängen offenbart sich hierbei der Forschung; aber es sind nicht nur Beziehungen, die in die Vergangenheit zurückweisen, sondern auch Ausblicke in die Folgezeit und systematische Anregungen, die noch heute lebendig fortwirken. Die Befriedigung, welche das Arbeiten auf einem so ertragreichen Gebiet gewährt, ist daher auch der Beschäftigung mit einem der fundamentalsten philosophischen Probleme und mit seiner Lösung im System des größten Scholastikers nicht versagt.

Es ist mir eine Freude, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Matthias Baumgartner, als ein Zeichen meiner tiefgefühlten Dankbarkeit diese Abhandlung widmen zu dürfen. Gleichzeitig für die liebenswürdige Aufnahme derselben in die Beiträge auch Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Clemens Baeumker an dieser Stelle meinen ergebensten Dank auszusprechen, ist mir eine angenehme Pflicht.

Breslau, im Oktober 1914.

Der Verfasser.



Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis.

Quellen.

ABAELARD, Opera. Migne P. L. t. 178.

ALANUS AB INSULIS, Opera. Migne P. L. t. 210.

ALBERTUS MAGNUS, Opera ed. Petrus Jammy. 21 Fol.-Bde., Lugdunum 1651.

AL-FARABI, Das Buch der Ringsteine Farabis. Mit dem Kommentare des Emir Isma'îl el-Ḥoseinî el Fârânî, übersetzt von M. Horten. B. z. G. d. Ph. d. M. V, 3.

ANSELM VON CANTERBURY, Opera. Migne P. L. t. 158.

ARISTOTELES, Opera ed. Academia Regia Borussica. Berolini 1833 sq.

AUGUSTINUS, Opera. Migne P. L. t. 32—47.

AVENCEBROL (IBN GEBIROL), Fons vitae, Übersetzung des Johannes Hispanus und Dominicus Gundissalinus, hersg. von Cl. Baeumker (B. z. G. d. Ph. d. M. I, 2-4), Münster 1895.

AVERROËS (Ibn-Roschd): M. Horten, Die Hauptlehren des Averroës nach seiner Schrift: „Die Widerlegung des Gazali", Bonn 1913.

AVICENNA (Ibn Sînâ), Metaphysik. Venetiis 1493.

—, Das Buch der Genesung der Seele. Eine philosophische Encyklopädie Avicennas. Übersetzt und erläutert von M. Horten. Lieferung 2 u. 3, Leipzig und New-York 1907.

BEDA VENERABILIS, De rerum natura. Migne P. L. t. 90.

—, In Evangelium Joannis. Migne P. L. t. 92.

BERNHARD VON CLAIRVAUX, Tractatus de gratia et libero arbitrio. Migne P. L. t. 182 B.

BOËTHIUS, De consolatione philosophiae libri V, ed. Peiper, Leipzig 1871.

—, dass. Migne P. L. t. 63.

—, Commentaria in librum Aristotelis de interpretatione, ed. C. Meiser, Pars prior, Leipzig 1877; Pars posterior, 1880.

—, Commentaria in topic. Ciceronis und De differentiis topicis in den Opera omnia, Basel 1570.

—, Liber de hebdomadibus. Migne P. L. t. 64 Sp. 1311 sq.

BONAVENTURA, De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam, Quaracchi 1883.

THOMAS DE VIO CAIETANUS, Commentaria in Summam theologicam Divi Thomae Aquinatis s. d.

CICERO, De fato, ed. Klotz Pars IV vol. II, Leipzig 1855. De natura deorum, ed. C. F. W. Mueller, Pars IV vol. II, Leipzig 1910.

CLEMENS ALEXANDRINUS, Stromata. Migne P. Gr. t. 8 u. 9.

DIOGENES LAERTIUS, Vita philosophorum, ed. Cobet, Paris 1850.

DIONYSIUS PS.-AREOPAGITA, De divinis nominibus. Migne P. Gr. t. 3.

HUGO A S. VICTORE, Opera. Migne P. L. t. 176.

JOHANNES DAMASCENUS, De fide orthodoxa. Migne P. Gr. t. 94.

JOHANNES SCOTTUS, De divisione naturae. Liber de praedestinatione. Migne P. L. t. 122.

JUSTINUS MARTYR, Apologia secunda. Migne P. Gr. t. 6.

Liber de causis: O. BARDENHEWER, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Hersg., übers., erl., Freiburg i. B. 1882.

LUKREZ, De rerum natura, ed. Munro 2 vol., Cambridge 1864.

MOSES MAIMONIDES, Moreh Nebuchim. Le Guide des Égarés, ed. et trad. S. Munk t. I, Paris 1856, t. II, Paris 1861.

NEMESIUS, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (De natura hominis), ed. Chr. Fr. Matthaei, Halae 1802.

NICOLAUS VON AMIENS, De arte seu articulis catholicae fidei. Migne P. L. t. 210 Sp. 597 sq.

WILHELM VON OCCAM, Centiloquium theologicum. Lugdunum 1495.

ORIGENES, De principiis. Migne P. Gr. t. 11.

PETRUS LOMBARDUS, Sententiarum libri IV. Migne P. L. t. 192.

PLATO, Opera. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis, Oxonii, ed. Joannes Burnet.

PLOTIN, Enneaden, ed. H. F. Mueller, Berlin 1880.

PLUTARCH, Moralia, ed. G. N. Bernadakis vol. VI u. VII, Leipzig 1895—1896.

PROCLUS, *Στοιχείωσις θεολογική*. (Instit. theolog.). Ed. Fr. Creuzer, Frankfurt a. M. 1822.

MOHAMMED AL SCHAHRASTÂNI, Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. von Th. Haarbrücker I, Halle 1850.

SENECA, Ad Lucilium Epist. moral., ed. O. Hense, Leipzig 1898.

SIGER VON BRABANT und lateinischer Averroismus, dazu: „Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis" bei P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIme siècle, 2e partie (Textes inédits). 2. ed. Louvain 1908 p. 1 sq. (Les Philosophes Belges t. VII). — „Tractatus de necessitate et contingentia causarum" bei Mandonnet l. c. p. 109 sq.

JOHANNES STOBAEUS, Eclogae, ed. A. Meineke, Leipzig 1860; ed. Wachsmuth-Hense, Berlin 1880.

FRANCISCUS SUAREZ, Opera. Venetiis 1740 sq.

—, Disputationes metaphysicae, 2 Fol.-Bde., Mainz 1630.

THEMISTIUS, In librum Aristotelis de anima paraphrasis, ed. R. Heinze, Berlin 1899.

S. THOMAS AQUINAS, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. t. I—XII, Romae 1882—1906 (t. IV—XII: Summa theologica cum commentariis Thomae de Vio Caietani O. P. Card.).

—, Opera, ed. Cosman Morelles, Antwerpen 1612.

—, Comment. in decem libros Ethicorum Aristotelis, ed. Cosman Morelles, Parisiis 1644.

—, In librum Beati Dionysii de divinis nominibus explanatio, Lugduni 1588.

—, Quaestiones disputatae, accedit liber de ente et essentia cum comment. Caietani, 4 Bde., Luxemburg 1885/1886.

S. Thomas Aquinas, Summa contra gentiles, Romae 1894 (Auf diese Ausgabe bezieht sich die gelegentliche Notiz in den Anmerkungen: „Röm. Ausg. S*“).

—, Opuscula selecta. Ed. nov., 2 vol., Ratisbonae 1878 79.

Wilhelm von Conches (Honorius von Autun), De philosophia mundi. Migne P. L. t. 172.

Xenophon, Memorabilien des Sokrates. Ed. Gilbert, Leipzig 1902.

Literatur.

In dieses Verzeichnis sind außer der in der Arbeit zitierten Literatur auch diejenigen Abhandlungen aufgenommen, die in systematischer Hinsicht sich mit dem Kausalprinzip in der aristotelisch-scholastischen Philosophie befassen. Daß sich in den großen, bekannten Lehrbüchern der scholastischen Philosophie von Kleutgen, Stöckl, Liberatore, Commer, Gutberlet, Gredt, Monaco, Frick, Tilmann Pesch, Donat, Lehmen, Mercier, Nys u. a. gleichfalls viel wertvolles Material zu dem Problem findet, versteht sich von selbst, so daß ihre Erwähnung an dieser Stelle genügt.

A. Aall, Geschichte der Logisidee, 2 Bde., Leipzig 1896 und 1899.

W. Andres, Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles, Diss., Breslau 1905.

E. v. Aster, Große Denker, 2 Bde., Leipzig 1911.

A. Audin, A proposito della dimostrazione tomistica dell' esistenza di Dio. Rivista di filosofia neoscolastica 4, 1912.

Cl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.

—, Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter. Archiv für Geschichte der Philosophie, hersg. von L. Stein X, Berlin 1897.

—, Die Impossibilia des Siger von Brabant, B. z. G. d. Ph. d. M. II, 6.

—, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, B. z. G. d. Ph. d. M. III, 2.

Ballerini, Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna, 2a ed., Firenze 1908.

Balmes, Fundamente der Philosophie, übers. von Lorinser, IV. Bd., Regensburg 1856, S. 191 ff.

O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotolische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen „Liber de causis“, Freiburg 1882.

J. Baron, Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas von Aquin, Diss., Münster 1902.

E. Barthe, Raison de ma foi religieuse. Autoris. Übers., Mainz 1882.

M. Baumgartner, Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, in der Festschrift für G. Freih. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913.

—, „Augustinus“ und „Thomas von Aquin“ in „Große Denker“ I, hersg. von E. v. Aster; s. d.

—, Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts, B. z. G. d. Ph. d. M. II, 4.

—, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, B. z. G. d. Ph. d. M. II, 1.

F. Becker, Le principe de causalité d'après la philosophie scolastique, refutation de l'empirisme et du subjectivisme, trad. du hollandais par Mansion, Amiens 1877 (mir nicht zugänglich, da angeblich: thèse canonique, qui n'a pas été mise dans le commerce).

P. C. van den Berg, De ideis divinis seu de divina essentia, prout est omnium rerum idea et primum exemplar iuxta doctrinam doctoris angelici Thomae Aquinatis, Herzogenbusch 1872.

T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gazâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd, Straßburg 1894.

—, Die Ewigkeit der Welt bei Al-Gazâlî und Ibn Rošd, Straßburg 1894.

De Broglie, Le principe de finalité. Annal. de philos. chrét. 1889 CXVII, 6; CXVIII, 1.

—, Le principe de raison suffisante et l'existence de Dieu. Annal. de philos. chrét. 1889/1890 CXVIII, 5—6, CXIX, 1.

Brookhoff, Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes. Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. IV, 1890.

M. Cance, Note sur le principe de causalité. Annal. de philos. chrét. CXIX, 2—6: 1889/90.

E. Caronti, La teoria della causalità nel positivismo e nella scolastica, Riv. di filosofia neoscolastica II, 1910.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900.

—, Gazâlî, Paris 1902.

J. Christinnecke, Causalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustins, I. Tl. Diss., Leipzig 1891.

E. Commer, Die thomistische Lehre vom Weltanfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Der Katholik 1883.

A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des hl. Anselm, B. z. G. d. Ph. d. M. VIII, 1—2.

E. Degen, Welches sind die Beziehungen von Alberts des Großen „Liber de causis et processu universitatis" zur στοιχείωσις θεολογική des Neuplatonikers Proklus und was lehren uns dieselben? München 1902.

Dictionnaire de Théologie Catholique II. Bd., Paris 1910 art.: cause.

E. Domet de Vorges, Les causes créées. Ann. de phil. chrét. CXVII, 6; CXVIII, 1, 1889

—, De termination des causes créées. Ibd. CXVIII, 2—4, 1889.

—, Les causes finales. Ibd. CXVIII, p. 262, 1889.

—, Cause efficiente et cause finale. Separ.-Ausg. Paris 1890.

F. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Zeitschrift f. kath. Theologie 1889.

—, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. Zeitschrift f. kath. Theol. 1913.

Th. Esser, Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung, Münster 1895.

—, Ursache und Verursachung. Jahrb. f. Philos. u. spek. Theologie XIII, 1899.

B. Felchlin, Über den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach St. Thomas. Zeitschrift f. kathol. Theologie, 1892.

G. Feldner, Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Jahrb. f. Philos. und spekul. Theol. V-VI, 1891—1892.

—, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, Graz 1890.

J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury, B. z. G. d. Ph. d. M. X, 3.

J. Frohschammer, Über die Ewigkeit der Welt. Athenaeum I, München 1862.

H. Fronober, Die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Großen, Diss., Breslau 1909.

J. Fuzier, Le caractère analytique du principe de causalité. Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques, section des sciences philosophiques, Bruxelles 1896.

J. Geyser, Naturerkenntnis und Kausalgesetz, Münster 1906.

E. Gilson, Le système de Thomas d'Aquin sur la connaissance de Dieu et les preuves de son existence. Revue des Cours et Conférences, Mars et avril 1914.

F. Z. Gonzalez, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, übers. von C. J. Nolte, 3 Bde., Regensburg 1885.

M. Grabmann, Thomas von Aquin, Kempten-München 1912.

—, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta, Wien 1906.

G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, B. z. G. d. Ph. d. M. VI, 3.

C. Gutberlet, Theologie und Causalität. Phil. Jahrb. 1901.

G. Graf v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871.

—, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin. Sitzungsbericht d. philos., philolog. und histor. Klasse der Kgl. Bayr. Ak. d. W., München 1904.

—, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrh. Akademierede, München 1910.

J. Hontheim S. J., Institutiones theodiceae sive theologia naturalis, Freiburg i. Br. 1893 n. 112sq.

J. Husik, Matter and Form in Aristotle. Biblioth. f. Philosophie, hersg. von L. Stein, Bd. II, Berlin 1912.

P. Janet, Les causes finales, Paris 1876.

C. J. Jellouschek, Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung durch Hervaeus Natalis, Joannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis und Johannes Capreolus. Jahrb. f. Philos. und spekul. Theologie XXVI, 1911.

Ch. Jourdain, La philosophie de S. Thomas d'Aquin I, Paris 1858.

N. Kaufmann, Die telologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. 2. Aufl., Paderborn 1893.

—, Das Causalitätsprinzip und seine Bedeutung für die Philosophie. Philos. Jahrbuch IV, 1891.

O. Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philos., B. z. G. d. Ph. d. M. VII, 4—5.

H. Kirfel, Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Thomas von Aquino? Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theologie XXVII, 1913.

H. KIRFEL, Zum Gottesbeweis des hl. Thomas aus der Ordnung der Wirkursachen. Jahrb. f. Philos. und spek. Theol. XXV, 1911.

—, Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen. Jahrbuch für Philos. und spek. Theologie XXVI, 1912.

A. LANG, Das Kausalproblem I, Geschichte des Kausalproblems, Köln 1904.

—, Aphoristische Betrachtungen über das Kausalproblem, Grundlinien einer Theorie der Kausalität, Köln 1909.

J. LAPPE, Nikolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, B. z. G. d. Ph. d. M. VI, 2.

A. LASSON, De causis finalibus, Habilitationsschrift, Berlin 1877.

M. LECHNER, Die Erkenntnislehre des Suarez. Philos. Jahrbuch XXV, 1912.

R. LEIBER, Name und Begriff der Synteresis in der mittelalterlichen Scholastik. Philos. Jahrb. XXV, 1912.

J. A LEONISSA, Des Areopagiten Buch von den göttlichen Namen nach St. Thomas. Jahrb. f. Philos. und spek. Theol. XIV, 1900.

V. LIPPERHEIDE, Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre, München 1890.

J. LINDSAY, Plato and Aristotle on the problem of efficient causation. Arch. f. Gesch. d. Philos. XII, 1906.

P. MANDONNET, Siger de Brabant et l'Averrosïme latin au XIII[me] siècle, 1[re] part. (Étude critique) 2. ed., Louvain 1911; 2[e] part., (Textes inédits) 2. ed., Louvain 1908. (Les Philosophes Belges t. VI u. VII).

—, Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des sciences philosophiques et théologiques 1913.

G. M. MANSER, Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert (Peter d'Ailly, Nikolaus von Autricuria, Wilhelm Okkam) Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. XXVII, 1913.

A. DE MARGERIE, Le principe de causalité. Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques, t. I., Paris 1888.

J. MAUSBACH, Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina, Paderborn 1888.

E. MELZER, Die augustinische Lehre vom Causalitätsverhältnis Gottes zur Welt. 26. Bericht der Philomathie, Neiße 1892.

H. MEYER, Kausalität und Identität. Philos. Jahrb. XX, 1907.

—, Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles, Bonn 1909 bes. S. 94 ff.

A. MICHEL, Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquin in ihren gegenseitigen Beziehungen. Philos. Jahrb. IV, 1891.

S. MUNK, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859.

P. DE MUNNYNCK, La racine du Principe de Causalité. Revue néoscolastique XXI, Louvain 1914.

PAULESCO, La finalité, le matérialisme. Ame et Dieu, Paris 1907.

H. RASHDALL, Causality and the principles of historical evidence. Proceedings of the Aristotelian Society, N. S. VI, London 1906.

—, Nicholas de Ultricuria: A medieval Hume, Ibd. 1907.

TH. DE RÉGNON S. J., Metaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand. 2. ed., Paris 1906.

RENAN, Averroës et l'Averroïsme. 3. ed., Paris 1866.

O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin, B. z. G. d. Ph. d. M. X, 1—2.

P. Richard, La causalité instrumentale, physique, morale, intentionelle. Revue néoscolastique XIV, Louvain 1909.

Richet, Le problème des causes finales, Paris 1903.

Ritter, Geschichte der Philosophie (Gesch. der christl. Philos. III. Teil) Bd. 7, Hamburg 1844.

A. Rittler, Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Regensburg 1888.

L. Robin, Sur la conception aristotélicienne de la causalité. Arch. für Gesch. der Philosophie XXIII, 1910.

A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Münster 1913.

E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Köln 1898.

—, Zu dem Gottesbeweise des hl. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit. Philos. Jahrb. XXVI, 1913.

C. Schaarschmidt, Johannes Sarisberiensis, Leipzig 1862.

M. Schieferens, Quellenmäßige Darlegung der Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin mit Berücksichtigung derselben Lehre bei Duns Scotus, Erlanger Dissertation, Münster 1904.

Schindele, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik, München 1900.

A. Schmid, Erkenntnislehre I, Freiburg i. B. 1890.

—, Das Causalitätsproblem. Philos. Jahrb. IX, 1896.

G. Schneider, Quae sit causae finalis apud Aristotelem vis atque natura, Berlin 1865.

A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen, B. z. G. d. Ph. d. M. IV, 6.

L. Schütz, Thomas-Lexikon. 2. Aufl., Paderborn 1895.

A. D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin. 2. Aufl. I und II, Paris 1912.

—, La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde. Revue thomiste VI, 1898.

L. Stein, Antike und mittelalterliche Vorläufer des Okkasionalismus. Arch. f. Gesch. d. Philos. II, 1889.

Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin, B. z. G. d. Ph. d. M. XI, 1.

A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II. Bd., Mainz 1865.

—, Die thomistische Lehre vom Weltanfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Der Katholik 1883.

W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, Freiburger theologische Studien, hersg. v. G. Hoberg und G. Pfeilschifter 4, Freiburg i. B. 1911.

F. v. Tessen-Wesierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin, Paderborn 1899.

J. Thill, Das Fundamentalprinzip aller Wissenschaften. Philos. Jahrb. IV, 1891.

H. Thüring, Die Willensfreiheit des Menschen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino. Kathol. Schweiz. Bl. 1891.

Überweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Bd. Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit, 10. Aufl., Berl. 1915.

J. M. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909.

A. Wagner, Doctrina de gratia sufficiente, Graecii 1911. Teil A, p. 1—145: De efficientia causarum secundarum. 1. De efficientia iuxta mentem Divi Thomae.

F. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i. B. 1911.

H. Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Bonn 1908.

K. Werner, Der hl. Thomas von Aquin, 3 Bde., 2. Ausg., Regensburg 1889.

—, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde., 2. Ausg., Regensburg 1889.

Ch. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas von Aquin. Philos. Jahrb. XIV—XV, 1901—1902.

M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn), B. z. G. d. Ph. d. M. III, 4.

M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1900; 4. ed., Louvain-Paris 1912.

E. Zeller, Philosophie der Griechen II, 2, 3. Aufl., Leipzig 1879; III, 1, 3. Aufl., Leipzig 1880.

J. Žmavc, Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' von Aquin über die Willensfreiheit. Jahrb. f. Philos. und spek. Theol. XIII, 1899.

Das Kausalprinzip in der Philosophie
des hl. Thomas von Aquino.



Einleitung.

Das Kausalproblem in der Philosophie des Mittelalters.

Der realistische Charakter der aristotelisch-scholastischen Philosophie bringt es mit sich, daß ihre Fundamente nicht so sehr in der Erkenntnis- als vielmehr in der Seinslehre liegen. So ist das fruchtbarste Prinzip der letzteren, das Kausalgesetz, welches dem starren System abstrakter Definitionen gleichsam Leben und Bewegung verleiht, eine ihrer wichtigsten Voraussetzungen. Schopenhauer meint [1], das Gesetz der Kausalität habe den Scholastikern als ein über alle Untersuchung erhabenes Axiom gegolten, und Hume sei der erste gewesen, der ernstlich an dieser „veritas aeterna" gerührt habe. Diese Behauptung bedarf einer gewissen Einschränkung, da die Geschichte des Kausalproblems im Mittelalter keineswegs so einfach verlaufen ist.

Bereits von den meisten der alten griechischen Denker anerkannt und hingenommen, wurde das Kausalprinzip besonders von Plato [2] in seiner Bedeutung für den Aufbau der Wissenschaft gewürdigt, von Aristoteles aber in Verbindung mit dem Gedanken der Entelechie vollends zum Grundstein seines Lehrgebäudes gemacht. Von unerheblichen Zweifeln abgesehen, welche der antike Skeptizismus, dialektische Schwierigkeiten hervorkehrend, auch an seiner Geltung erhob, blieb das Kausalprinzip in der weiteren Entwicklung des antiken Denkens als unumschränkte Norm anerkannt. Diese Betrachtungsweise teilte anfangs auch die Scholastik, obschon bei Augustinus vielleicht zum ersten Male die Einsicht in die Schwierig-

[1] Satz vom Grunde § 6.

[2] Vgl. *Phaedon* 96 A; *Gorgias* 464 E; aber auch *Timaios* 28 A und *Menon* 98 A.

keit des Problems aufgeleuchtet war, inwiefern das Kausalprinzip uns als gewiß erscheinen könne [1].

Während die Denker des frühen christlichen Mittelalters an Augustinus, Boëthius, Pseudo-Dionysius Areopagita orientiert waren [2], wandten sich die großen philosophischen Forscher und Systematiker der Araber, so namentlich Al-Fârâbî und Avicenna (Ibn-Sînâ † 1038) vorwiegend dem Aristotelismus zu. Die von ihnen im Anschluß daran verteidigte Lehre von der Ewigkeit der Welt setzte sie mit den rechtgläubigen Theologen in Widerspruch und gestaltete den an sich schon erregten Kampf der islamitischen Religionsparteien nur noch komplizierter. Und hier wurde nicht nur von einigen Denkern ein entschiedener Occasionalismus [3] verfochten, sondern auch zum ersten Male ernstlich an dem Kausalgesetz gerüttelt. Al-Ghazâlî, ein aus Ostpersien stammender Denker († 1111), griff die Ansicht der orthodoxen Theologen, Gott sei schlechthin Schöpfer, nicht Verursacher der Welt, und sein Wille sei an kein Gesetz gebunden, auf und baute sie dahin aus, daß nichts die Notwendigkeit und Objektivität kausaler Zusammenhänge beweise, da man nur die einzelnen Erscheinungen aufeinanderfolgen sehe und sich an ihre Succession gewöhnt habe [4]. Die Aristoteliker ließen es nicht an Gegenargumenten fehlen. Der größte der arabischen Philosophen in Spanien Averroës (Ibn-Roschd † 1198)

[1] Augustinus, *De ordine* l. I c. 4 n. 11 (Migne, P. L. t. 32 Sp. 983): Latent ista (die unzähligen Ursachen und Bedingungen, die sich in jedem Naturgeschehen geltend machen) sensus nostros, penitus latent: illud tamen, quod aggressae quaestioni satis est, nescio, quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa.

[2] Die Systeme und Untersuchungen des Johannes Scottus, Anselm, Abaelard, Petrus Lombardus, Hugo a S. Victore u. a. setzen das Kausalprinzip stillschweigend voraus. Nicolaus von Amiens war der erste, der den Kausalgrundsätzen einige Beachtung um ihrer selbst willen schenkte und von dem *„Liber de causis“* Anregungen empfing, worüber unten S. 16 sq. und S. 29 eingehender berichtet wird.

[3] Über den arabischen Occasionalismus und die Stellung des hl. Thomas zu dieser Theorie vgl. unten Abschn. III, B 4 c und die daselbst zitierte Literatur.

[4] Cfr. T. de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach al-Gazâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd,* Straßburg 1894, bes. S. 75 f. Carra de Vaux, *Gazali,* Paris 1902 passim. *Tahâfut Averrois,* Kairo 1903, 122, 18 sq. M. Horten, *Die Hauptlehren des Averroës* (Übersetzung und Auszug der Widerlegung Al-Gazalis), Bonn 1913, S. 252 f.; Renan, *Averroës et l'Averroïsme,* 3. ed., Paris 1866, p. 95 f. sowie die Zitate unten zu Abschn. III, B 2 b u. 4 c.

verfaßte eine eingehende Widerlegung des alghazâlischen Skeptizismus, und auch der jüdische Philosoph Moses Maimonides nahm in seinem „Führer der Umherirrenden" zu dem Problem Stellung [1].

Die in stets zunehmendem Reichtum aus Spanien in das lateinische Abendland eindringende Gelehrsamkeit der Araber, welche Bewunderung erregte, die sich vielfach bis zur Anerkennung und Nachahmung (im lateinischen Averroismus) steigerte, zwang die christliche Wissenschaft zur Auseinandersetzung mit der Fülle der neuen Anregungen [2]. Selbständig den Aristotelismus [3] zu verwerten und zu verarbeiten, das war die Aufgabe, die Albert der Große in Angriff nahm, sein Schüler, Thomas von Aquino, aber in glänzender Weise löste.

Al-Ghazâlî, Averroës, Moses Maimonides waren auch im lateinischen Abendlande des 13. Jahrhunderts wohl bekannt [4], aber

[1] Vgl. de Boer *l. c.;* M. Horten *l. c.* Averrois *destructio destructionis philosophiae Algazelis* ed. Venetiis 1552. Moses Maimonides, *Moreh Nebuchim. Le Guide des Egarés* ed. Munk t. I, Paris 1856, c. 69 sq. p. 313 sq.; c. 73 p. 390 sq., t. II, Paris 1861 c. 48 p. 361 sq. und die Zitate daraus unten Abschn. III, B 4 c.

[2] So wurde der lateinische Averroismus von Thomas bekämpft. Über diese geistige Strömung vgl. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIme Siècle,* t. I (Étude critique), 2. ed., Louvain 1911, t. II (Textes inédits), 2. ed., Louvain 1908. Später um 1310 setzte sich Raymundus Lullus in seinem *„Liber de efficiente et effectu"* mit der averroistischen Lehre von der „ersten Ursache" auseinander. Vgl. O. Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie,* B. z. G. d. Ph. d. M. VII, 4, 5.

[3] In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts war die Kenntnis des aristotelischen Organons durch Bekanntwerden der beiden Analytiken vervollständigt worden. In den letzten Jahren des 12. und im Beginn des 13. Jahrhunderts verbreiteten sich von Spanien aus die Metaphysik und die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles mit ihren arabischen Auslegungen im lateinischen Abendlande. Gegen die damit im Zusammenhange stehenden philosophischen Neuerungen erklärten sich wiederholt die kirchlichen Behörden, so 1210 und 1215, zumal indem sie die Lektüre der naturwissenschaftlichen Bücher und der Metaphysik des Aristoteles untersagten. Vgl. besonders Mandonnet, *Siger de Brabant,* t. I p. 13 und die dort verzeichnete Literatur.

[4] Dies bestätigt u. a. der anonyme *„Tractatus de erroribus Philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis."* (Ed. Mandonnet, *Siger de Brabant,* t. II p. 1 sq.) Die daselbst cap. 8 angeführten „errores Algazelis", welche sicherlich dem schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts von Dominicus Gundissalinus übersetzten »*Makâssid al falâsifa*" entstammen, weichen wegen der Tendenz dieser Schrift, nur zu refe-

die Führer der Hochscholastik scheinen sich der Tragweite der alghazâlîschen Argumente nicht voll bewußt gewesen zu sein. Erst als in der Folgezeit destruktive Tendenzen einsetzten, wandte sich nach dem Vorgang Wilhelms von Occam [1] auch ein abendländischer Denker diesem Problem zu und suchte, das Kausalprinzip bezweifelnd, die Fundamente der spekulativen Wissenschaften zu erschüttern: Nicolaus von Autrecourt [2] (in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts). Er erkannte, der Schulmeinung folgend, den Satz vom Widerspruch als „primum principium" an, verneinte aber jede Möglichkeit, auf ihn oder auf seine Gewißheit das Gesetz kausaler Verknüpfung zurückzuführen [3], und glaubte damit allen von kausaler und teleologischer Betrachtungsweise ausgehenden Spekulationen Haltbarkeit und Berechtigung genommen zu haben. Von den Quellen und Motiven seiner Lehre, der die Ansichten Pierre d'Aillys verwandt sind, wissen wir, zumal sie mit seinen Schriften bald unterdrückt wurde, nichts Sicheres.

In der weiteren Entwicklung wies die Scholastik (z. B. Suarez [4]) die Frage, ob dem Kausalprinzip objektive Geltung zukomme, geradezu als ungereimt ab; so gewiß erschien ihr das Prinzip, und erst durch die Problemstellungen und Lösungsversuche der neueren Philosophie sah sie sich abermals zu Auseinandersetzungen gedrängt.

---

rieren, nicht erheblich von den Grundlehren der arabischen Peripatetiker ab, unterrichten also weniger über Al-Ghazâlîs eigentümliche Kausalphilosophie, als z. B. die *„Destructio"* (Tahâfut al falâsifa) und Moses Maimonides. Albert und Thomas zitieren bekanntlich häufig die genannten Philosophen.

[1] Vgl. G. M. Manser, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrhundert* (Peter d'Ailly, Nikolaus von Autricuria, Wilhelm Okkam) Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 27 (1913), S. 291—305 und 405—437. Auf Okkam weisen wir später noch einmal hin.

[2] Vgl. über ihn: Jos. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften* (mit Texten). B. z. G. d. Ph. d. M. VI, 2 (Münster 1908) bes. S. 11 f.; H. Rashdall, *Nicholas de Ultricuria: A medieval Hume. Proceedings of the Aristotelian Society,* London 1907; Baeumker, *Im Archiv für Geschichte der Philosophie,* hrsg. von L. Stein, X. Bd., Berlin 1897, S. 253.

[3] Ex eo, quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit. Vgl. Lappe *ibd.*

[4] Fr. Suarez, *Disputationes metaphysicae,* 2 Fol.-Bde., Mainz 1630, disp. XII, sect. 2 n. 1: Non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius.

I. Abschnitt.

Der thomistische Kausalbegriff und seine Entfaltung in den Kausallehren der Ontologie.

Thomas von Aquino zieht die Geltung des Kausalprinzips nirgends ernstlich in Frage, weiß aber seine hohe Bedeutung sehr wohl zu würdigen. Die Kausallehren legt er jedoch nicht bewußt in einer fundamentalen oder einleitenden Erörterung dar [1], sondern durch das ganze System zerstreut erscheinen seine diesbezüglichen Lehren, oft als Einzelsätze, um irgend einem Syllogismus bei einer Spezialuntersuchung eine Prämisse zu leihen, und in gelegentichen Bemerkungen; das Ganze ist freilich getragen und begleitet von dem Grundton der aristotelischen Ontologie. Ehe daher das Problem der Gewißheit des Kausalprinzips, seine methodische Bedeutung und seine Verwertung für den Aufbau des thomistischen Systems im einzelnen erörtert wird, sollen die bei all diesen Fragen vorausgesetzten ontologischen Prinzipien behandelt werden, zumal sich hierbei am deutlichsten die historischen Beziehungen und Einflüsse aufweisen lassen.

1. Über die Einheitlichkeit, die Quellen und die allgemeinsten Formulierungen der thomistischen Kausallehre.

Die Frage, ob der Kausalbegriff in der thomistischen Ontologie ein einheitlicher sei, fällt so ziemlich mit der nach den Quellen der einzelnen von Thomas vorgetragenen Lehren zusammen. Es lassen sich hierbei, wie auch in der Kausallehre Alberts des Großen, zwei Hauptgruppen unterscheiden. Die eine umfaßt eine Fülle der verschiedensten Axiome und Definitionen, die auf frühere Scholastiker, auf Augustinus, den Neuplatonismus, Pseudo-Dionysius,

---

[1] Allenfalls *Opusc. de principiis naturae ad fratrem Silvestrum* (ed. C. Morelles t. XVII, fol. 207—209) ließe sich als eine solche Einleitung bezeichnen. Die Schrift, aus dem Anfang der 50er Jahre stammend, soll den Fr. Silvester systematisch in die aristotelische Ursachenlehre einführen.

den „Liber de causis“ [1], Ibn Gebirols „Fons vitae“ [2], auf Plato, Boëthius, die Stoa, Cicero, und ähnliche Anregungen zurückgehen und teilweise geradezu schon Gemeingut der Philosophen geworden waren. Die andere Gruppe wird durch die geschlossene aristotelische Ursachenlehre mit ihren Postulaten und Konsequenzen dargestellt.

Im allgemeinen ist es auch hier dem versöhnlichen, umfassenden Geiste des Aquinaten gelungen, die verschiedenen Strömungen harmonisch zu vereinen, wenn auch hin und wieder, so namentlich in den allgemeinsten Formulierungen, die Verschiedenheit der Quellen noch hindurchschimmert.

Nach dem Vorbilde Alberts des Großen [3] im vermeintlichen Anschluß an Boëthius [4] definiert Thomas die Ursache als „das, worauf etwas mit Notwendigkeit folgt“ (causa est, ad quam de necessitate sequitur aliquid) [5], wobei unter Ursache die zureichende und nicht gehinderte zu verstehen ist, oder er bestimmt dasjenige als die eigentliche Ursache eines Dinges, ohne das es nicht sein kann, da jede Wirkung von ihrer Ursache abhängt (illud est proprie

---

[1] Ich zitiere den *„Liber de causis“* nach: O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis,* hrsg. übers. erläutert, Freiburg 1882. Der lateinische Text des *Liber de causis* findet sich auch bei dem von mir benützten Kommentar des hl. Thomas in der Ausgabe von Cosman Morelles.

[2] *Ibn Gebirol (Avencebrol) Fons vitae,* Übersetzung des Joh. Hispanus und Dominicus Gundissalinus, hrsg. von Cl. Baeumker (B. z. G. d. Ph. d. M. I, 2—4), Münster 1895.

[3] Albertus Magnus, *Summa theologiae* (ed. P. Jammy) I, tract. 13 qu. 55 membr. 1 ob. 4. Inter omnia Deus propriissime causa est, quia causa causarum est. Ergo maxime convenit sibi causae definitio. Dicit autem Boëthius, quod causa est, quam de necessitate sequitur aliquid, scilicet causatum.

[4] Wenn hierbei von Albert auf Boëthius verwiesen wird, so kommen wohl nur einige Stellen aus dem *Comment. in libr. Aristotelis de interpretatione* ed. C. Meiser, Pars prior, Leipzig 1877 und Pars posterior 1880 in Betracht. Pars prior l. II c. 13 S. 189: Causa autem cur non consequatur similiter ceteris, quoniam contrarie impossibile necessario redditur idem valens. Vgl. ähnlich Pars posterior l. VI c. 13 S. 429; *ibd.* S 430: Causa est, inquit, cur consequentia in necessariis ita reddatur, quod necessarium semper impossibili contraria ratione consentit. An allen Stellen wird offenbar Ursache und Grund konfundiert. Thomas scheint nur die Formulierung Alberts übernommen zu haben, zumal er sich *l. c.* nicht selbst auf Boëthius beruft.

[5] *S. theol.* I—II qu. 75 art. 1 ob. 2 und ad 2. Vgl. dieselbe oder ganz ähnliche Definition: *Comm. in Physic.* l. II lect. 10 k; *Expos. in Metaph.* l. V lect. 1 a; *Quaest. disp. de malo* qu. 3 art. 3 ad 3; *De princ. nat.* fol. 208 C.

causa alicuius, sine quo esse non potest; omnis enim effectus dependet a sua causa)[1]. Sobald der Mensch daher eine Wirkung erkennt, weiß er auch, daß sie eine Ursache hat[2]. Dem Kausalprinzip selbst gibt Thomas unter Berufung auf eine Schriftstelle die Fassung: „Alles, was geschieht, hat eine Ursache“ (omne quod fit, habet causam)[3], und damit weicht er nicht von früheren Scholastikern, z. B. Abaelard ab, die der Formulierung des platonischen Timaios gefolgt waren[4].

Der Peripatetiker aber spricht aus Thomas, wenn er das Axiom aufstellt: „Jede Ursache ist entweder material oder formal oder wirkend oder final“ (Omnis causa vel est materia vel forma vel agens vel finis)[5]; wie denn ohne Zweifel der thomistische Kausalbegriff aufs engste mit dem aristotelischen Grundgedanken der Entelechie verknüpft und das thomistische Kausalprinzip nichts anderes ist als die Vereinigung der beiden Fundamentalbegriffe Potenz und Akt zu den Axiomen: „Nichts Potenzielles wird in die Wirklichkeit übergeführt außer durch ein ens actu“[6] und „Alles was bewegt wird, muß von einem anderen bewegt werden“[7].

[1] *S. theol.* III qu. 86 art. 6 sed contra.

[2] *S. theol.* I—II qu. 3 art. 8 c: . . . remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. — Wir kommen auf diese Stelle bei Erörterung der Gewißheit des Kausalprinzips und seiner methodischen Bedeutung noch ausführlich zurück.

[3] *S. theol.* I—II qu. 75 art. 1 sed contra: Omne quod fit, habet causam, quia ut dicitur (Job V, 6) „nihil in terra sine causa fit“.

[4] Vgl. Timaios 28 A; Abaelard, *Theol. christ.* I c. 2 und V (Migne, P. L t. 178 Sp. 1125 B, 1317 B, 1327 A, B): Omne quod gignitur, ex aliqua causa necessaria gignitur.

[5] *Contr. gent.* l. III c. 10. Vgl. *Expos. in Metaph.* l. VII lect. 6 b und *S. theol.* II—II qu. 27 art. 3 c. Cfr. Albertus Magnus, *S. theol.* II, tr. I, qu. 3, membr. 1 art. 2, 1.

[6] Non reducitur quod est in potentia in actum, nisi per id, quod est in actu. *Comm. in Physic.* l. VIII lect. 10 c; vgl. *Expos. in Metaph.* l. IX lect. 8 a; *Contr. gent.* l. I c. 16; l. II c. 16, c. 52, c. 78. *S. theol.* I qu. 2 art. 3 c; qu. 3 art. 1 c; *De princ. nat.* fol. 208 D.

[7] Omne quod movetur, ab alio movetur. *Comm. in Physic.* l. VII lect. 1 b. Vgl. *Contr. gent.* l. I c. 13. *S. theol.* I qu. 2 art. 3 c. Übernommen aus Aristoteles, *Physic.* l. VII 1 (241 b 24) *ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι.* Auch N. Kaufmann, *Das Kausalitätsprinzip und seine Bedeutung für die Philosophie,* Philos. Jahrb. 1891, 4, S. 31; A. Lang, *Das*

Nachdem wir die allgemeinsten Definitionen und Formeln kennen gelernt haben, werden im Folgenden die thomistischen Kausallehren im einzelnen zu besprechen und auf ihre Quellen zurückzuführen sein. Zunächst soll die Lehre von den vier Ursachen erörtert werden, die auf Aristoteles zurückgeht und durch die platonisch-augustinische Lehre von der fünften, der Exemplarursache, ergänzt wird. Darauf sollen die thomistischen Kausalgrundsätze in ihrer Abhängigkeit vom Aristotelismus und von anderen Quellen, ferner die Lehren von den Stufen der Ursachen, insofern sie vom Neuplatonismus und vom Aristotelismus beeinflußt sind und schließlich die Doktrin von der Wesenheit und vom Dasein behandelt werden; diese letztere besonders deshalb, weil sie für die gesamte thomistische Kausalphilosophie von prinzipieller Bedeutung ist, ja die Grundgedanken des ganzen Systems in sich konzentriert.

2. Die Lehren von den vier Ursachen und der „causa exemplaris“.

a) Im Anschluß an die „Kategorien“ des Aristoteles definiert Thomas die Substanz als dasjenige, dem es wesentlich zukommt, nicht in einem anderen zu sein und nicht wiederum ein Substrat zu haben [1]. Als wahrhaft „erste Substanz“ gilt auch ihm das Einzelwesen, die Hypostasis, die den Spezies, Genera und Accidenzien zugrunde liegt, von der alles andere, die selbst aber von nichts anderem ausgesagt wird [2]. Aristoteles bezeichnet in der Metaphysik [3] die Substanz als Prinzip der Syllogismen sowohl wie auch des Naturgeschehens. Die Tatsache des Werdens nötigt ihn aber zu weiteren Definitionen, und so sucht er die Prinzipien darzulegen,

Kausalproblem I, Geschichte, Köln 1904, S. 211; M. Baumgartner, *Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis*, Festschrift für G. Freih. v. Hertling, 1913; Ueberweg-Heinze, *Grundriß* II. Bd., 9. Aufl. 1907, S. 305; Th. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino,* B. z. G. d. Ph. d M. XI 1, 1912, S. 7 f. erblicken in dieser Formel den Ausdruck des Kausalgesetzes nach Thomas und Aristoteles.

[1] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 7 art. 3 ad 4: Substantia est res, cuius quidditati debetur esse non in aliquo. *Contr. gent.* l. I c. 25: Oportet igitur, quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subiecto. Aristoteles, *Praedicam.* c. 5, 2 a 11 sq.

[2] *Contr. gent.* l. IV c. 38: De prima substantia, quae est hypostasis, omnia alia praedicantur, scilicet et universalia in genere substantiae et accidentia, secundum Philosophum (*Praedic.* cap. de substantia). Cfr. *Expos. in Metaph.* l. VII lect. 2 a; *Script. in sent.* l. I dist. 25 qu. 1 art. 1 ad 7.

[3] *Metaph.* VII (*Z*) c. 9, 1034 a 31; auch XII (*Λ*) c. 5, 1070 b.

die jede Substanz aufbauen und das natürliche Geschehen im Umlauf erhalten.

Er würdigt deshalb in der Metaphysik [1] zunächst die Erwägungen seiner Vorgänger, wie sich denn überhaupt seine Methode vorwiegend als historisch und empirisch eklektisch darstellt [2], und scheidet selbst die gleichzeitigen (*ἅμα*), inneren, konstituierenden Ursachen (*αἴτια ἐνυπάρχοντα*) von den von außen hinzutretenden (*τὰ ἐκτὸς*) [3]. Die ersteren sind, wie er im systematischen Gedankengange im ersten Buche seiner Physik nachweist, Materie und Form. Auch Thomas stellt sie als „causae intrinsecae" den „causae extrinsecae" gegenüber [4]. Die Materie (*ὕλη*) ist nach Aristoteles das passive [5], gestaltungsfähige Substrat [6], das innere Prinzip, woraus etwas wird [7]. Sie strebt daher gleichsam nach der Form, eine

---

[1] *Metaph.* I (*A*) c. 3 sq., 983 a sq.

[2] Aristoteles spricht über die Ursachen in der *Metaphysik* besonders: I (*A*) 3 sq., 983 a sq.; V (*Δ*) 2, 1013 a; VII (*Z*) c. 7, 1032 a; VIII (*H*) 4, 1044 a, b; XII (*Λ*) 3, 4, 1069 b sq. An den drei erstgenannten Stellen (I, V, VII) erfolgt ihre Aufzählung wie die von etwas als bekannt Vorausgesetztem, wie denn auch 983 a auf die Darlegungen der Physik verwiesen wird. Die Ausführungen des achten Buches geben eine Erläuterung (durch Beispiele) und Zusammenfassung des im VII. Dargelegten. Das zwölfte Buch enthält seinem eigentümlichen Charakter entsprechend eine zwar kurze, aber mehr systematische Darstellung, die auch (c. 2) Gedankengänge der Physik wiederaufnimmt. Das erste Buch der Physik entwickelt systematisch, wenn auch mit einigen historischen Rückblicken, die Lehre von den ersten Prinzipien: Substrat, Form und deren Gegensatz. Im zweiten Buche zeigt Aristoteles, daß die Tatsache des Bewegens, der Veränderung, gleichfalls die Annahme von natürlichen Prinzipien nötig mache, und zählt *ibd.* c. 3 die vier Ursachen auf. Aber sogar hier sagt er: „Ungefähr in so vielfacher Bedeutung spricht man von Ursachen": *τὰ μὲν οὖν αἴτια σχεδὸν τοσαυταχῶς λέγεται.* Vgl. auch G. Freih. v. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871, S. 9 f. und S. 94 f.

[3] *Metaph.* XII (*Λ*) c. 4, 1070 b 21.

[4] *Contr. gent.* l. II c. 31: Causa autem extrinseca est vel efficiens vel finis. Vgl. *ibd.* c. 81, l. III c. 13; *Expos. in Metaph.* l. XII lect. 2 a; *De princ. nat.* fol. 208 A.

[5] *De generat. et corrupt.* 335 b 29: *τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως.* Vgl. auch 324 b 18.

[6] *De generat. et corrupt.* 320 a 2: *ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς.* Vgl. *Physic.* l. I c. 7, 8, 9, l. II c. 1; *Metaph.* an den Anm. 2 zitierten Stellen und V (*Δ*) 28, 1024 b.

[7] Aristoteles, *Physic.* l. I c. 9: *λέγω δὲ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Thomas, *Comm. in Physic.* l. II lect. 5 d: id ex quo aliquid fit. Vgl. *Contr. gent.* l. I c. 17; c. 20; l. II c. 9; *S. theol.* I qu. 47 art. 1 c; *De princ. nat.* fol. 208 A.

Lehre, die schon Albert der Große von Aristoteles übernahm[1]. Thomas nennt an einer Stelle[2] die Materie sogar „Ursache der Form, insofern die Form nur in der Materie vorkommt“; an anderer[3] und entscheidenderer sagt er freilich, daß sie der Form wegen da sei. Die Materie ist als gestaltlos und unbegrenzt auch niemals an sich erkennbar[4]. Thomas und mit ihm die gesamte aristotelische Scholastik bezeichnet die Materie, insofern sie jeder Bestimmung durch die Form entbehrt (materia prima) als reine Möglichkeit (potentia, *ὂν δυνάμει* des Aristoteles) und daher auch als aller Wirklichkeit[5] und Denkbarkeit beraubt[6] (privatio). Die Erkennbarkeit der Substanzen beruht vielmehr auf der Form (*εἶδος*), und zwar ist nach Aristoteles unter Form ebensowohl der definierbare Begriff, das Wesen (*τί ἐστιν*), wie die äußere Gestalt (*μορφή*) zu verstehen, Lehren, die von Thomas übernommen wurden[7].

Mit der Feststellung, daß jede Substanz aus einer „causa materialis“ und einer „causa formalis“ zusammengesetzt sei, ist jedoch für die Definition des Werdeprozesses noch nicht alles geleistet; vielmehr sind alle aus Materie und Form zusammengesetzten Dinge in eine fortlaufende Kausalreihe eingeordnet[8], und

---

[1] Aristoteles, *Physic.* l. I c. 9, 192 a 16—25. Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tract. 6 qu. 26 membr. 1 art. 2 partic. 3: Media probatur per id, quod habetur in fine primi Physicorum, ubi dicit Aristoteles, quod materia appetit formam sicut turpe bonum. Thomas, *Script. in sentent.* l. II dist. 18 qu. 1 art. 2.

[2] *De principiis naturae* fol. 208 J: Materia dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia, et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse in actu nisi per formam.

[3] *Expos. in Metaph.* l. I lect. 1 i: Materia est propter formam. Ebenso *S. theol.* I qu. 65 art. 2; *De princ. nat.* fol. 207 G: ut dicit Commentator in II de anima: forma dat esse materiae.

[4] *Metaph.* VII (*Z*) 10, 1035 a 8; cfr. 207 a 26; 207 b 35; 778 a 6.

[5] *S. theol.* I qu. 7 art. 2: Materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens actu sed potentia tantum. Vgl. *De princ. nat.* fol. 208 A.

[6] *Quodlibet.* III art. 1: Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem et huiusmodi est, materiam esse sine forma. Vgl. auch *Quaest. disp. de potentia* qu. 4 art. 1 c; *De veritate* qu. 3 art. 5; *Contr. gent.* l. II c. 54; *S. theol.* I qu. 45 art. 4; qu. 66 art. 1.

[7] Vgl. über diese Lehre besonders das ganze VII (*Z*) *Buch der Metaphysik,* vor allem VII 10, 1035 b 31 und die *Exposition des hl. Thomas* dazu; ferner: *Comm. in Physic.* l. II lect. 6 a; *Contr. gent.* l. II c. 29; c. 30; c. 54; c. 79; *S. theol.* I qu. 19 art. 6 c; qu. 61 art. 1 ad 2.

[8] *Metaph.* XII (*Λ*) 4, 1070 b 21—23. Vgl. *De princ. nat.* fol. 208 D.

nichts kommt ohne äußere Faktoren zustande, so wie keine Bildsäule von selbst entsteht[1]. Denjenigen äußeren Faktor, von dem aus eine Veränderung ihren Anfang nimmt, und welcher Bewegung oder Ruhe setzt, nennt Aristoteles[2] „bewegende Ursache" (*τὸ ὅθεν ἡ κίνησις*): oder er definiert dieselbe sorgfältiger als „dasjenige, wovon der Anfang der Veränderung oder des Stillstandes oder der Bewegung ausgeht" [3]. Es ist die „causa efficiens" bei Thomas und in der gesamten Scholastik. Allerdings besteht nach Aristoteles zwischen der bewegenden Ursache und dem Formprinzip keineswegs eine durchgreifende Verschiedenheit[4]. Da das Wirkende (*ποιητικόν*) durch seine Form das Passive (*πάσχον*) sich assimiliert (*ὁμοιοῦν ἑαυτῷ*)[5], so manifestieren die bewegenden Ursachen nur die gegenseitige Beeinflussung der Formen oder Substanzen[6]. Die Form ist nach thomistischer Lehre geradezu Prinzip der Betätigung[7] und alles Werden darum ein Geformtwerden.

Das Resultat, die Konstituierung neuer Substanzen, kann nach Aristoteles nur unter Voraussetzung einer Richtung zustande kommen, denn ohne daß eine bestimmte Wirkung intendiert wird, ist das Eintreten gerade dieser Wirkung unter den zahllosen möglichen unerklärlich. Die Richtung erteilt wieder die Form, weshalb sie mit dem Zweck (*τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα* = causa finalis) geradezu gleichgesetzt wird[8]. Auch nach Thomas ist alles Ge-

[1] *Metaph.* I (*Α*) 3, 984 a 23.

[2] Vgl. besonders *Physic.* l. II c. 3 und die früher (S. 9) genannten Stellen der Metaphysik über die vier Ursachen.

[3] *Physic.* II 3: *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως ἢ κινήσεως.*

[4] *Metaph.* XII (*Λ*) 4, 1070 b 29 sq.

[5] *De generat. et corrupt.* I 7, 324 a 10.

[6] „Mit dem Wegfall der Substanzen, würden auch die (accidentellen) Zustände und Bewegungen fortfallen." *Metaph.* XII (*Λ*) 5. Auch nach Thomas gehören Form und Substanz eng zusammen; vgl. z. B. *Expos. in Metaph.* l. IX lect. 8 a: Nomine enim substantiae consuevit forma significari, per quam aliquid est perfectum.

[7] *S. theol.* I qu. 76 art. 8: Forma est operationis principium. Vgl. *ibd.* III qu. 62 art. 1: principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit.

[8] *Physic.* l. II c. 3, 6, 7. *Metaph.* II (*α*) 2, 994 b 9 sq.; V (*Δ*) 2, 1013 a 32 sq.; XII (*Λ*) 3, 1070 a 1—2: *εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος.* Über die Form als Zweckursache bei Aristoteles vgl. Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie,* Münster 1890, S. 267 f. G. Frhr. v. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles,* Bonn 1871, S. 24 f. und 133 f.

schehen ein zielstrebiges (omne agens agit propter finem)[1], und die Finalität gilt ihm und Albert dem Großen[2], wie auch Plato[3] und Aristoteles[4] als die höchste Form der Kausalität[5]. Sie bedingt eine bestimmte Richtung der sonst blind wirkenden (mechanischen) Ursachen[6], äußert sich teils in der Unterordnung minder wichtigen Geschehens unter das Ganze, teils in den Handlungen erkennender und vernünftiger Geschöpfe, geht auf ein Erkanntes und Gewolltes[7] und beruht letzten Endes auf Gott, der höchsten Intelligenz und dem letzten Ziele[8].

Alle diese aristotelischen Lehren finden ihre Zusammenfassung im Gedanken der Entelechie. Danach ist alles Geschehen, wie besonders im Hinblick auf das künstlerische und biologische Werden gelehrt wird, ein fortlaufender Verwirklichungsprozeß. Was nur

Der Gedanke, daß ohne Richtung oder Zielstrebigkeit der Eintritt von Wirkungen unerklärlich wäre, findet sich bei Thomas, besonders *S. theol.* I—II qu. 1 art. 2 c.

[1] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 5 art. 5 c; *De veritate* qu. 21 art. 1 ad 4; qu. 22 art. 1 c; *Contr. gent.* l. III c. 2; *S. theol.* I—II qu. 1 art. 2 c; qu. 6 art. 2 c.

[2] Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tr. 6 qu. 26 membr. 1 art. 2 p. 1: finis causa omnium causarum. *Ibd.* tr. 13 qu. 54: Ubicunque enim haec tria sunt, finis movet semper efficientem et sic finis prima causarum est, propter quod etiam a Philosophis causa causarum dicitur.

[3] Plato, *Phaedon* 100 D; *Timaios* c. 16, 17, 30, 31.

[4] Aristoteles, *Physic.* l. II c. 8.

[5] Thomas, *Quaest. disp. de veritate* qu. 28 art. 7: Finis . . . dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt, quod sint causae, quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam. Vgl. *Comm. in Physic.* l. II lect. 5 d; *S. theol.* I qu. 5 art. 2 ad 1; *Contr. gent.* l. III c. 17 (Ende).

[6] *Comm. in Physic.* l. II lect. 12: Ea enim, quae non cognoscunt finem, non intendunt in finem, nisi ut directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante; unde, si natura operetur propter finem, necesse est, quod ab aliquo intelligente ordinatur, quod est providentiae opus. *Quaest. disp. de veritate* qu. 5 art. 1: Finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum. Vgl. *De princ. nat.* fol. 208 H sq.

[7] *Quaest. disp. de veritate* qu. 22 art. 2: Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari.

[8] Über den *„Zweckgedanken in der Philosophie des Thomas von Aquino“* vgl. die in den B. z. G. d. Ph. d. M. (XI, 1, Münster 1912) erschienene Darstellung von Th. Steinbüchel. Ich gehe deshalb hier nicht näher auf die Verwertung der aristotelischen Gedanken durch Thomas ein. Vgl. an wichtigen Stellen: *S. theol.* I qu. 5 art. 4 c; I—II qu. 1 art. 2 c; qu. 6 art. 2 c; *Quaest. disp. de potentia* qu. 5 art. 5 c; *De veritate* qu. 22 art. 1 c.

bestimmbar und passiv ist, also das Materielle, besitzt die Anlage, durch eine hinzutretende Form zur Bestimmtheit erhoben zu werden. In der Form findet die Potentialität (*δύναμις*) ihre Verwirklichung, ihre Aktualität (*ὂν ἐντελέχεια*), die ihrerseits wieder für eine höhere Form als „potentia“ bereit liegt, dergestalt, daß eine zugleich kausal und final bestimmte Stufenreihe von der niedrigsten Unbestimmtheit zu immer höher ausgestalteter Wirklichkeit bis schließlich zum „actus purus“, dem ersten unbewegten Beweger, hinaufführt[1].

Es ist jedoch ausdrückliche Lehre von Thomas — und sie hat verschiedentlich schon bei seinen Lebzeiten, wie auch bald nach seinem Tode Gegner gefunden, — daß jedem Dinge nur eine substanziale Form eigen sei, daß ihr nicht ein „ens actu“, sondern nur ein „ens in potentia“, nämlich die „materia prima“ zugrunde liege, und daß kein Körper die substanziale Form eines anderen aufnehmen könne, wenn er nicht seine eigene durch Zerstörung verliere[2].

Obwohl in den Werken des Aristoteles[3], zumal in der Metaphysik, hinsichtlich der Einteilung und Zählung der Ursachen nicht volle Übereinstimmung herrscht, und obwohl der Stagirite in der Physik[4] die vier Hauptursachen in Materie und Form zusammenzieht, da nämlich Form, bewegende und Zweckursache in eins zusammenfallen, so ist doch zweifellos die bekannte, auch von Thomas angenommene Vierteilung[5] für den Aristotelismus charak-

[1] Vgl. das IX. (*Θ*) *Buch der Metaphysik*; besonders aber *Metaph.* XII (*Λ*) c. 6 sq. 1071 b sq.

[2] *Comm. in Physic.* l. II lect. 11: Subiectum formae substantialis non est aliquid ens actu, sed ens in potentia tantum, scilicet materia prima. *Contr. gent.* l. II c. 49: Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem suam formam amittat.

[3] Vgl. außer den schon früher (S. 9 Anm. 2) angeführten Stellen der Metaphysik: *Analytic. poster.* l. II c. 11, 94 a 21 sq.; *Physic.* l. II c. 3, c. 7; l. III c. 1; l. VII c. 1; l. VIII c. 1, 2; *De part. animal.* I, 1; *De somno et vigilia* c. 2, 455 b—456 a.

[4] *Physic.* II c. 7: *ἐπεὶ δ' αἱ αἰτίαι τέτταρες περὶ πασῶν τοῦ φυσικοῦ εἰδέναι, καὶ εἰς πάσας ἀνάγων τὸ διὰ τί ἀποδώσει φυσικῶς, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἕν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις.*

[5] Vgl. außer den oben S. 7 Anm. 5 zitierten Stellen besonders *S. theol.* I qu. 105 art. 5 c: . . . causarum quatuor genera; materia non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens actionis effectum; finis

teristisch und daher jederzeit von den konsequenten Peripatikern, und hier ist wiederum besonders Suarez [1] für die spätere Scholastik zu nennen, gewürdigt und vorgetragen worden. Es ist zwar unleugbar, daß auch die Frühscholastik die Vierteilung der Ursachen kannte [2], — konnte sie doch diese Lehre aus den Schriften des Boëthius [3], später, besonders seit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, auch aus den Analytiken des Aristoteles kombinieren [4], — aber der Gedanke der Entelechie besaß bei keinem der früheren Scholastiker die fundamentale Bedeutung, die er durch Albertus Magnus und Thomas erlangte. Auch die arabischen Peripatetiker haben die Lehre von den vier Ursachen meist ohne weiteres übernommen; doch traf z. B. Avicenna selbständig die ausdrückliche Unterscheidung des Elementes von der „causa materialis" und zählte auf diese Weise fünf Ursachen [5].

b) In einem Punkte gehen Albert und Thomas entschieden über die Ursachenlehre des Aristoteles hinaus, indem sie nämlich die „causa exemplaris" zu den vier Ursachen hinzufügen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sie dazu durch die bedeutsame Tradition der gesamten bisherigen christlichen Philosophie gedrängt wurden.

---

vero et agens et forma se habent ut actionis principium; sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero agens; tertio autem forma eius, quod ab agente applicatur ad agendum; quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus.

[1] Suarez, *Disput. metaph. disp.* XII sq.

[2] Vgl. hierüber M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts,* B. z. G. d. Ph. d. M. II, 4, Münster 1896, S. 66 f.

[3] Boëthius, *Comm. in topic. Ciceronis,* ed. Basil. 1570, p. 834; *De differentiis topicis, ibd.* p. 867.

[4] So setzt Thierry von Chartres, *De sex dierum operibus,* ed. Hauréau, Not. et extr. I, S. 52, 58 in seiner Kosmologie und Theologie die Lehre von der vierfachen Kausalität voraus; aber er bringt diese Vierteilung lediglich mit seiner Trinitätslehre in Verbindung: Gott Vater (c. efficiens), der Sohn (c. formalis), der Hl. Geist (c. finalis) und die vier Elemente (c. materialis).

[5] Avicenna; vgl. M. Horten, *Das Buch der Genesung der Seele. Eine philos. Encyklopädie Avicennas.* Übersetzt und erläutert. Lieferung 2 und 3, Leipzig und New-York 1907, S. 370. Die Unterscheidung zwischen Materialursache und Element geht schon auf Aristoteles, *Metaph.* V (Δ) 3, 1014 a; XII (Λ) 4, 1070 a u. anderw. zurück.

Bei Darlegung des Zweck- und Formbegriffes und ihrer gegenseitigen Beziehungen braucht schon Aristoteles an einigen Stellen seiner Werke den Ausdruck *παράδειγμα*, der an die platonische Ideenlehre erinnert [1]. Die Lehre von einer regulativen, vorbildlichen Wirksamkeit des Formprinzips (*εἶδος* Idee) scheint hiermit wieder angebahnt, und die Folgezeit hat den Gedanken verschiedentlich aufgegriffen und ausgebaut. Einen systematischen Überblick gibt Seneca in seinen Briefen an Lucilius [2]. „Platon, so sagt er, fügt noch eine fünfte Ursache (zu den vier aristotelischen) hinzu, das Urbild, das er selbst Idee nannte; sie ist das, worauf der Künstler bei Verfertigung des geplanten Werkes hinblickt. Es ist aber nicht von Bedeutung, ob er dieses Urbild, auf das er hinblickt, außerhalb hat oder in sich, wo er es sich selbst geschaffen und aufgestellt hat. Diese Urbilder aller Dinge schließt die Gottheit in sich; sie umfaßt im Geiste Zahl und Maß aller zu schaffenden Gegenstände, sie ist voll jener Formen, welche Plato die ewigen, unveränderlichen, unerschöpflichen Ideen nennt.“ Bekannt ist, wie Augustinus diese Lehre im christlichen Geiste interpretierte, und wie sie von ihm das gesamte Mittelalter übernommen hat. Wir werden die wichtigsten Hinweise bei der Erörterung dieser Lehre im dritten Abschnitte geben. Auch Albert und Thomas diente

[1] *Physic.* II, 3, 194 b 26; *Metaph.* V (*Δ*) 2, 1013 a 24. Jedoch bemerkt Thomas in seinem *Comm. in Physic.* l. II lect. 5 hierzu, diese Redewendung bedeute weniger eine eigene spekulative Lehre des Aristoteles, sondern sei mehr als eine historische Bemerkung aufzufassen, wobei Aristoteles seine Überzeugung als Naturphilosoph, der das Wesen der Dinge in den Dingen selbst erblicke, der platonischen Lehre gegenüberstellen wolle, die es in außerdingliche Ideen verlege, eine Erklärung, die auch mit *Metaph.* VII (*Z*) 8, 1034 a 3 sq. harmonieren würde.

[2] Seneca, *Ad Lucilium Epist. moral.*, ed. O. Hense, Leipzig 1898, l. VII Epist. 3 (Epist. 65 totius operis), S. 190 sq.: His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse ideam vocat: hoc est enim, ad quod respiciens artifex id, quod destinabat, effecit. Nihil autem ad rem pertinet, utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod ibi ipse concepit et posuit. Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum, quae agenda sunt, et modos mente complexus est: plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet et hominibus laborantibus, intereuntibus illa nihil patitur. Quinque ergo causae sunt, ut Plato dicit: id ex quo, id a quo, id in quo, id ad quod, id propter quod.

dieser Gedanke vorwiegend zur Vervollständigung und Ausgestaltung der Theologie und Schöpfungslehre, weshalb er auch hauptsächlich nur an diesen Stellen behandelt wird, ohne für die gesamte Untersuchung recht fruchtbar zu werden oder besonders häufige Berücksichtigung in der Ontologie zu finden. Die „causa exemplaris" ist im Gegensatz zur gewöhnlichen Formalursache eine „causa formalis extra rem", und die Formierung (formatio) nach derselben geschieht nicht auf Weise der Inhärenz (per modum inhaerentiae) sondern der Nachahmung (per modum imitationis)[1].

3. Die Kausalgrundsätze.

Die mannigfaltigen Beziehungen zwischen den Einzeldingen des Weltganzen knüpfen und lösen sich nach bestimmten Regeln, und so erscheint das Fortschreiten des allgemeinen Werdeprozesses als einer gewissen, wenn auch komplizierten Gesetzlichkeit unterworfen, deren allgemeinster Ausdruck das Kausalprinzip ist, das sich aber bei näherer Betrachtung aus einer Fülle von Einzelregeln zusammengesetzt zeigt, die wir im Folgenden als die Kausalgrundsätze der thomistischen Philosophie kennen lernen und auf ihre Quellen zurückführen wollen. Hierbei wird die oben S. 5 f. getroffene Zweiteilung der Quellen besonders fruchtbar; denn Thomas übernimmt nicht nur die Grundsätze, die sich an die aristotelische Ursachenlehre und den Gedanken der Entelechie unmittelbar anschließen, sondern auch eine große Anzahl von Axiomen aus anderen Systemen. Während jene meist durch ihre Beziehung zu spezifisch aristotelischen Doktrinen kenntlich sind, sprechen diese gewöhnlich von Ursache schlechthin und haben darum auch häufig einen allgemeinen Charakter.

Vor Albert dem Großen, bei dem sich vielfach dieselben Grundsätze wie bei Thomas finden, war es hauptsächlich Nicolaus von Amiens (und auch Alanus de Insulis), der die Bedeutung der Kausalgrundsätze bereits eingehender würdigte und eine Zusammenstellung derselben seinen Untersuchungen voranschickte[2]. Viele seiner Axiome kehren auch bei Thomas wieder.

[1] Vgl. darüber unten Abschn. III, B 2.

[2] Vgl. Nicolaus von Amiens, *De arte seu articulis catholicae fidei.* Prolog. und teilweise l. I (Migne P. L. t. 210, Sp. 597 B—600 C; Alanus de Insulis, *Contr. haereticos* l. I c. 5 (l. c. Sp. 311), M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis,* S. 63 f. und besonders S. 69.

a) Wir wenden uns zunächst den aristotelisierenden Kausalgrundsätzen zu. Wie schon angedeutet, wird nach Aristoteles der allgemeine Werdeprozeß durch die Bewegung (motus) im Umlauf erhalten [1], welche, im Sinne der *μεταβολή* verstanden, Generation und Korruption, qualitative Veränderung, Ortsveränderung, Zu- und Abnahme umfaßt [2]. Diese Sechsteilung war schon früheren Scholastikern, z. B. Abaelard, Gilbertus Poretanus, Nicolaus von Amiens u. a. geläufig [3].

An die Spitze der Kausalgrundsätze aristotelischer Färbung bei Thomas sind die schon oben [4] wiedergegebenen Axiome zu stellen: „Nichts Potenzielles wird in die Wirklichkeit übergeführt außer durch ein ens actu“ und „Alles, was bewegt wird, muß von einem anderen bewegt werden“. Mit ihnen hängen verschiedene andere von nicht geringerer Wichtigkeit zusammen. So ist mit dem Gedanken der Entelechie die Forderung gegeben, daß jedem Wirkenden sich ein Substrat zur Aufnahme seiner Wirkung darbieten muß; jedoch, wie Thomas selbständig hinzufügt, gilt dies nicht von Gott, der ersten schöpferischen Ursache [5].

Zum Zustandekommen der Wirkung ist ferner nötig, daß das Einwirkende mit dem Beeinflußten zusammentrifft, daß Tätiges und Leidendes gleichzeitig sind [6], jedoch so, daß niemals etwas in gleicher Beziehung zugleich potentiell und aktuell ist [7]. Alles Tätige, Wirkende ist nach aristotelischer Lehre wesentlich vorzüglicher als das, was durch die Wirkung gestaltet wird, als das Leidende [8]; ferner stellt Aristoteles über die Priorität der Aktualität

[1] *Contr. gent.* l. I c. 15: Omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur.

[2] Aristoteles, *Physic.* l. III 1, 200 b, 201 a b; l. VIII 1, 250 b sq.

[3] Vgl. M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, S. 61.

[4] Vgl. S. 7 und die Anm. 6 und 7 daselbst.

[5] *S. theol.* I qu. 115 art. 1 ob. 2: Omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subiecto, quod sit susceptibile suae actionis.

[6] *Contr. gent.* l. II c. 20: Agens et patiens oportet esse simul; cfr. l. II c. 68.

[7] *Comm. in Physic.* l. VIII lect. 8 b: Nihil secundum idem est potentia et actu. *De princ. nat.* fol. 208 G: Non est impossibile, ut aliquid idem sit causa et causatum non quidem respectu eiusdem.

[8] Aristoteles, *De anima* III 5, 430 a: *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος.* *Contr. gent.* l. II c. 62: Agens est nobilius patiente. Cfr. *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 9 c; qu. 5 art. 7 ad 6.

vor der Potenzialität Untersuchungen an, denen auch Thomas folgt [1]; danach ist der Akt vor der Potenz dem Begriffe nach, dem Wesen, der Natur nach und schließlich auch der Zeit nach.

Ganz besonders gilt von körperlichen Dingen, daß sie, um aufeinander wirken zu können, sich berühren müssen [2]. Daß die körperliche Bewegung etwas Reales sei, hatte schon Aristoteles den Trugschlüssen Zenos gegenüber nachgewiesen [3].

Thomas hält daran fest, daß die Bewegung sich nicht momentan, sondern in der Zeit vollziehe, weshalb auch ein Früher und Später zu unterscheiden sei [4]. Erst mit dem Ablauf des Bewegungsprozesses tritt die Wirkung in die Erscheinung [5]. „Die hinreichende Ursache", sagt Thomas, „bringt ihre Wirkung, auf die sie unmittelbar hingeordnet ist, sogleich hervor, nicht aber jene Wirkung, auf die sie durch Vermittelung eines anderen hingeordnet ist, so zureichend sie auch immer sein mag; so wie noch so intensive Wärme nicht sogleich im ersten Augenblicke wieder Wärme verursacht, sondern zunächst zur Wärme zu bewegen beginnt, da Wärme ihre Wirkung ist vermittels der Bewegung" [6]. So sehen wir, daß das Erste im Verursachenden Letztes im Verursachten ist [7].

„Das in natürlicher Weise Tätige", so lehrt Thomas ferner, „bringt im Leidenden eine doppelte Wirkung hervor; einmal verleiht es die Form, sodann aber auch die der Form folgende Bewegung, wie das Erzeugende dem Körper Schwere gibt und die

[1] Aristoteles, *Metaphysik* IX (Θ) 8, 9, 1049 b sq. Ihm schließt sich Thomas fast wörtlich an: *Expos. in Metaph.* l. IX lect. 7 und 8. Cfr. auch *Contr. gent.* l. II c. 78.

[2] *S. theol.* III qu. 48 art. 6 ob. 2: Nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum.

[3] Aristoteles, *Physic.* l. VI 9, 239 b 240 a.

[4] *Comm. in de caelo et mundo* l. I lect. 12 r: In instanti non est motus. *Comm. in Physic.* l. VI lect. 2 f. sq.; *Comm. in Analyt. poster.* l. II lect. 10 a: In motu necesse est considerare prius et posterius.

[5] *Contr. gent.* l. II c. 38: Effectus non est nisi in termino motus.

[6] *Script. in sentent.* l. IV dist. 43 qu. 1 art. 2 ad 1: Causa sufficiens statim producit effectum suum, ad quem ordinatur immediate, non autem effectum, ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens, sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus eius mediante motu.

[7] *S. theol.* I qu. 5 art. 4 c: Videmus enim, quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato; ignis enim prius calefacit, quam formam ignis inducat.

derselben folgende Bewegung. Die Schwere selbst, die das Prinzip der Bewegung zu dem wegen der Schwere natürlichen Ort ist, kann in gewisser Weise eine „natürliche Liebe“ (amor naturalis) genannt werden. So gibt auch das Erstrebenswerte selbst dem Streben zuerst eine gewisse Geneigtheit zu ihm, die ein Wohlgefallen am Erstrebten ist, aus dem die Bewegung zum Erstrebten folgt“ [1].

Alles Tätige ist nur insoweit tätig, als es aktuell ist [2]. Durch seine Aktualität führt es das passive Substrat aus der Potenz in den Akt über [3], und so „verähnlicht es sich geradezu das Leidende“. Thomas formuliert diese Lehre der aristotelischen Philosophie [4], das allgemeine Gesetz der Synonymie, dahin, daß jedes Tätige ein sich selbst Ähnliches wirkt [5]; denn die Form ist, wie gezeigt wurde [6], und noch weiterhin verdeutlicht wird, nach aristotelischer und thomistischer Lehre einerseits das Wesens-, anderseits das Betätigungsprinzip jeder Substanz, und alles Werden ist nichts anderes als ein Geformtwerden [7]. Die Wirkung aber wird ebendeshalb ihrer Ursache verähnlicht [8], und eine gewisse Ähnlichkeit jeder Wirkung existiert in der Ursache im voraus [9]. Die Wirkungen einer Art werden aber dem an der Hervorbringung entfernt beteiligten Tätigen nicht verähnlicht, sondern nur dem näheren

[1] *S. theol.* I—II qu. 26 art. 2: Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens; nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam, sicut generans dat corpori gravitatem et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile.

[2] *Contr. gent.* l. I c. 73: Omne agens agit, inquantum actu est.

[3] *Contr. gent.* l. III c. 69 (S. 387 der röm. Ausg.): . . . reducens subiectum, quod patitur, de potentia in actum.

[4] Aristoteles, *De generat. et corrupt.* I 7, 324 a 10. Vgl. Ed. Zeller, *Philosophie der Griechen* II, Teil 2, 3. Aufl., Leipzig 1879, S. 418 f.

[5] *S. theol.* I qu. 19 art. 2 c: Omne agens agit sibi simile.

[6] S. oben S. 11 und unten S. 20.

[7] *S. theol.* I qu. 4 art. 3 c: Cum enim omne agens agat sibi simile, inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis.

[8] *S. theol.* I qu. 3 art. 3 ob. 2: Effectus assimilatur suae causae, quia omne agens agit sibi simile. Vgl. aber auch *ibd.* ad 2 u. *Contr. gent.* l. II c. 45.

[9] *Contr. gent.* l. I c. 49: Omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit similitudo.

und verwandten Tätigen, wie der Mensch dem Menschen, nicht aber der Sonne, obschon auch diese an seiner Erzeugung Anteil hat[1].

Da alles Tätige durch sein Wirken etwas anderes wirklich macht[2] und immer durch seine Form tätig ist, so erscheint die Form als Prinzip des Seins, als die Wirklichkeit des Dinges selbst[3]. Nach ihr richtet sich die weitere Tätigkeit[4]; ganz allgemein gesprochen: Modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius[5]. Daher offenbart die Tätigkeit einer Sache ihre eigentümliche Wesenheit[6]. Man darf aber nicht annehmen, daß mit der Form schlechthin schon die Tätigkeit eines Dinges gesetzt sei, sondern man muß zwischen der Wirklichkeit, wie sie in der Form zum Ausdruck kommt, dem „actus primus", und der auf der Form beruhenden oder aus ihr fließenden Tätigkeit, dem „actus secundus", unterscheiden[7]. Jedes Ding hat durch seine substanziale Form eine natürliche Hinneigung zu einer bestimmten Wirksamkeit[8]; unter diesem Gesichtspunkte der kausalen Entfaltung spricht man von der Natur (natura) eines Dinges, die also mit der Wesenheit eng zusammenhängt[9].

Aus der Lehre von der Tätigkeit und Wirksamkeit der Dinge und dem Grundsatze, daß alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt werden müsse, ergibt sich die Annahme von bewirkenden Ursachen als einer fortlaufenden Kette; und zwar gilt

---

[1] *Comm. in de generat. et corrupt.* l. I lect. 13 b: Effectus assimilatur in specie non agenti remoto sed propinquo, ut homo homini non autem soli, quamvis homo generat hominem et sol. Zu dem oft wiederkehrenden Beispiel vgl. Aristoteles, *Physic.* l. II c. 2: *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος.*

[2] *Quaest. disp. de potentia* qu. 3 art. 7 ob. 7: Agens agendo aliquid actu facit.

[3] *Contr. gent.* l. I c. 43. *S. theol.* I qu. 3 art. 2 c: Omne agens agit per suam formam. Vgl. *Contr. gent.* l. II c. 30, c. 54. *Expos. in Metaph.* l. IX lect. 8 a.

[4] *Contr. gent.* l. III c. 58: Modus operationis consequitur formam, quae est operationis principium.

[5] So: *S. theol.* I qu. 89 art. 1 c; vgl. *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 9 art. 1 ad 3.

[6] *Contr. gent.* l. II c. 79: Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius.

[7] *Contr. gent.* l. II c. 59: Forma est actus primus, operatio autem est actus secundus. Vgl. *S. theol.* I qu. 73 art. 1.

[8] *S. theol.* I qu. 80 art. 1: Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio.

[9] *De ente et essentia* cap. 1.

dies nicht nur von den leblosen Dingen und ihrer Aktion, sondern auch von den sich selbst bewegenden Lebewesen, die, um in Tätigkeit zu treten, einer Anregung durch ein zu erstrebendes Gut bedürfen [1]. Es ist aber, wie Thomas im Anschluß an Aristoteles [2] lehrt, unzulässig, in der Reihe der Ursachen ins Unendliche fortzuschreiten [3].

Was nun das Verhältnis zwischen der Ursache (causa) und der Wirkung (effectus), die als das Verursachte (causatum) jener gegenübersteht, anlangt, so lehrt Thomas, daß in jeder Art von Ursachen die Ursache ihrer Natur nach [4], wenn auch nicht immer der Zeit nach, früher sei [5]. Auch die Zweckursache, obwohl sie das Letzte in der Ausführung ist, ist dennoch das Erste in der Absicht des Tätigen und hat auf diese Weise kausale Bedeutung [6].

Gleichfalls im Anschluß an Aristoteles [7] lehrt Thomas, daß eine Ursache nur eine Wirkung haben kann [8], daß verschiedenen Ursachen auch verschiedene Wirkungen entsprechen [9], obwohl der Fall eintreten kann, daß bei vorangehenden verschiedenen Ursachen eine gleiche Wirkung resultiert [10]. Auch die Axiome gehören hierher, daß, wo dieselbe Ursache vorhanden ist, auch die gleiche Wirkung eintritt (Ubi est eadem causa, est et idem effectus) [11], und daß es

[1] Vgl. darüber besonders Th. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino*, S. 10 f. und 35 f.

[2] Aristoteles, *Metaph.* II (*α*) 2, 994 a.

[3] *S. theol.* I qu. 2 art. 3 c: Non est procedere in infinitum.

[4] *Quaest. disp. de veritate* qu. 28 art. 7: In quolibet genere causarum causa naturaliter est prior causato.

[5] *Script. in sentent.* l. III dist. 18 qu. 1 art. 3 ad 3: Non enim semper necessarium est, ut causa causatum praecedat tempore, sed quandoque sufficit, quod praecedat natura. Vgl. *De princ. nat.* fol. 208 F.

[6] *S. theol.* I—II qu. 1 art. 1 ad 1: Finis, etsi sit postremum in executione, tamen est primum in intentione agentis et hoc modo habet rationem causalitatis.

[7] Aristoteles, *Analyt. poster.* l. II c. 17.

[8] *Comm. in Anal. poster.* l. II lect. 19 b: Non potest esse nisi una causa unius effectus in omnibus. *Contr. gent.* l. III c. 68: Quodcumque agens est praesens tantum uni suorum effectuum.

[9] *Comm. in Meteorolog.* l. II lect. 7 e: Diversorum diversi sunt effectus.

[10] *Comm. in Anal. poster.* l. II lect. 19 b: Contingit unius effectus accipi quasi plures causas in diversis.

[11] *S. theol.* I qu. 16 art. 8 ob. 4.

nach der Ordnung der Natur überflüssig sei, für dasjenige, was durch Eines geschehen kann, Mehreres anzunehmen [1].

Die enge Zusammengehörigkeit von Ursache und Wirkung und die Abhängigkeit der letzteren von der ersteren wird durch ein Axiom ausgesprochen, das vor Thomas schon von Albertus Magnus [2] und Alanus ab Insulis [3], wenn auch mit etwas anderen Worten, vorgetragen wurde, und das letzten Endes gleichfalls auf Aristoteles [4] zurückgeht; der Aquinate formuliert es dahin, daß mit Setzung der Ursache auch die Wirkung gesetzt werde (Posita causa ponitur effectus) [5]; und trägt es in verschiedenen Wendungen vor: Remota causa removetur effectus [6], augmentata causa augmentatur effectus [7]; cessante causa cessat effectus [8]; manente causa manet effectus [9].

Dieses Axiom ist aber auch insofern wichtig, als im Zusammenhang mit ihm die Notwendigkeit des Eintrittes einer Wirkung nach ihrer zureichenden Ursache [10] von Thomas gelehrt wird: „Ist nämlich die hinreichende Ursache gesetzt, so ist es notwendig, daß die Wirkung eintritt (Posita causa sufficienti necesse est effectum

---

[1] *S. theol.* II—II qu. 45 art. 2 ob. 3: Ad id quod potest fieri per unum, superfluum est plura ponere. *Contr. gent.* l. I c. 42: Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est, sicut melius potest esse. Vgl. *Quaest. disp. de anima* art. 4 ob. 1. Die aristotelische „lex parsimoniae naturae“.

[2] Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tr. 8, qu. 34 membr. 1: Causa est et ratio, qua posita ponitur et res, et qua destructa destruitur.

[3] Alanus, *Contr. haeretic.* I 31. Migne, P. L., t. 210 Sp. 333 C: Quamdiu enim causa est secundum quod est causa, nunquam cessat effectus.

[4] Aristoteles, *Analyt. posteriora* l. II c. 16.

[5] *Contr. gent.* l. III c. 94.

[6] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 5 art. 8 c; *Contr. gent.* l. I c. 13; l. II c. 25; *S. theol.* I qu. 2 art. 3 c; qu. 76 art. 2 ob. 2; I—II qu. 85 art. 5 ob. 2.

[7] *S. theol.* I—II qu. 19 art. 8 ob. 2. Auch Wilhelm von Conches, *De philosophia mundi* l. IV c. 29. Migne, P. L. 172, 97 B (dort dem Honorius v. Autun zugeschrieben) führt den Satz: „Augmentata causa augmentatur effectus“ als Axiom an.

[8] *S. theol.* I qu. 96 art. 3 ob. 3.

[9] *S. theol.* I—II qu. 103 art. 3 ob. 3.

[10] Daher schränkt denn auch Thomas die oben S. 6 bereits angeführte Ursachendefinition: „Causa est, ad quam de necessitate sequitur aliquid“ dahin ein, daß unter Ursache die „causa sufficiens et non impedita“ (per impedimentum superveniens) zu verstehen sei. Vgl. *S. theol.* I—II qu. 75 art. 1 ad 2.

poni); denn könnte die Wirkung ebensogut unterbleiben, so wäre die Folge der Wirkung auf die Ursache nur eine mögliche; das Mögliche aber bedarf, um wirklich zu werden, eines Anstoßes, also wieder einer Ursache, und so wäre jene erste Ursache eben nicht die zureichende gewesen" [1]. Freilich schränkt Thomas diese Lehre von der Notwendigkeit der Folge der Wirkung für die Fälle ein, daß nicht eine Willenshandlung vorliege [2], oder daß die Wirkung wegen eines dazwischentretenden Hindernisses nicht ganz der Ursache entsprechen könne. Sei nämlich das Hindernis „per accidens", so habe es keine Ursache; denn das Accidentelle habe als keine wahre Einheit auch kein wahres Sein, und demnach könne die Wirkung, an deren Zustandekommen, beziehungsweise Modifizierung es durch sein Dazwischentreten beteiligt sei, nicht ganz und notwendig aus jener ersten Ursache abgeleitet werden [3].

b) Nach den bisherigen Darlegungen ist es eine beträchtliche Anzahl von Kausalgrundsätzen, die Thomas im Anschluß an Aristoteles vorträgt. Es bleiben die Anregungen und Axiome zu betrachten, die er aus anderen, vorwiegend neuplatonischen Quellen geschöpft und übernommen hat, und die besonders das Wert-, Maß-

[1] *Contr. gent.* l. II c. 32: Si enim adhuc posita causa non necesse est effectum poni, possibile igitur erit causa posita effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile indiget aliquo, quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam esse causam, qua fiat, ut effectus reducatur in actum, et sic prima causa non erat sufficiens. Ganz ähnlich *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 5 art. 3 ob. 5.

[2] Vgl. z. B. *Contr. gent.* l. II c. 35.

[3] *S. theol.* I qu. 115 art. 6 c: Primum enim non est verum, quod posita quacumque causa necesse sit effectum poni; sunt enim quaedam causae, quae ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia huiusmodi causae non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari, quia et ipsum impedimentum talis causae ex necessitate contingit. Et ideo secundo oportet dicere, quod omne, quod est per se, habet causam, quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Manifestum est autem, quod causa impediens actionem alicuius causae, ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens, unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens, et propter hoc id, quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praeexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Vgl. auch *Contr. gent.* l. III c. 86 (Röm. Ausg. S. 416 sq.).

und Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Ursache und Wirkung betreffen. Thomas vertritt die Ansicht, daß die Wirkungen den Ursachen proportioniert sein müssen (Causis debent proportionaliter respondere effectus. — Effectus causis suis proportionati sunt)[1], existiert doch eine Ähnlichkeit der Wirkung in der Ursache im voraus, und ist doch auch in der Wirkung immer eine gewisse Ähnlichkeit mit ihrer Ursache enthalten[2], eine Lehre, die sich nicht nur aus der aristotelischen These ergibt, daß alles Tätige sich selbst Ähnliches hervorbringt, sondern die sich namentlich auch auf den „Liber de causis" stützt, in dessen 11. Proposition es heißt[3]: „Das Verursachte ist in der Ursache in der Weise der Ursache, und die Ursache ist in dem Verursachten in der Weise des Verursachten." Schon Albert der Große[4] hat diese Lehre von daher übernommen.

Eine ähnliche neuplatonische Formulierung eines aristotelischen Gedankens läßt sich noch bei einem anderen Kausalgrundsatz verfolgen. Aristoteles vergleicht einmal[5] die appetitive Bewegung, die sich zu dem Punkte zurückwendet, von dem sie ausgegangen ist, der Kreisbewegung und basiert auch auf diesen Gedanken den Abschluß seines metaphysischen Systems, die Lehre von dem höchsten unbewegten Beweger, der das Seiende ewig als höchste Zweckursache, wie der Gegenstand der Liebe den Liebenden, bewegt[6]. Der Neuplatonismus verwertete diese Anregungen. So ist es eine Fundamentallehre des Pseudo-Dionysius Areopagita, daß Gott als Ursache von allem alles zu sich zurückwende[7]. Unter ausdrück-

[1] *Contr. gent.* l. II c. 15; c. 21.

[2] *Contr. gent.* l. II c. 98: In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae, eo quod unumquodque agens agit sibi simile.

[3] *Liber de causis* § 11, ed. Bardenhewer, 175: Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati. Vgl. dazu auch Thomas, *S. theol.* I qu. 75 art. 5: Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis.

[4] Albertus Magnus, *Summa theologiae* I qu. 20 membr. 3; qu. 60 membr. 4 art. 1: Causatum est in causa per modum causae et non per modum causati.

[5] Aristoteles, *De anima* III 10. 433 a 15; Thomas, *S. theol.* I—II qu. 26 art. 2: Appetitivus motus circulo agitur.

[6] Aristoteles, Metaph. XII (Λ) 7. 1072 a 20 sq.

[7] Dionysius, *De divin. nominibus* cap. 1 § 2 sq; cap. 9 § 6. Migne, P. Gr. t. 3 Sp. 587 sq.; Sp. 914.

licher Berufung auf Dionysius lehrt Thomas, daß alles Verursachte sich in Sehnsucht zu seiner Ursache zurückwende; denn alles strebt nach einem Gute. Das Gute in den Wirkungen stammt aus der Ursache und so wendet sich schließlich die Kreatur in natürlichem Verlangen zu ihrem Schöpfer zurück (Omne causatum convertitur in suam causam per desiderium)[1].

Durchaus neuplatonisch ist ferner auch die Quelle eines Axioms, das Gemeingut der Scholastiker vor Thomas geworden war und auch von dem Aquinaten übernommen wurde. Es ist dies die wiederum mit der aristotelischen Lehre[2] harmonierende Ansicht, daß die Ursache schlechthin vorzüglicher sei oder mehr enthalte als die Wirkung. Wir finden sie von Plotin aufgestellt[3], von Pseudo-Dionysius[4] und Augustinus[5] übernommen, von dem neuplatonisch gerichteten Ibn Gebirol ebenso anerkannt[6] wie von vielen Scholastikern, z. B. Abaelard[7], Petrus Lombardus[8], Nicolaus von Amiens[9], und auch von Bonaventura[10] vertreten. Suarez[11] erörtert sie eingehend, und sogar bei Descartes[12] macht sie sich noch geltend. Thomas führt sie häufig an und gibt ihr

[1] Thomas, *Explan. in libr. Dionysii de divin. nomin.* I 3; IV 2, 3; IX 3; *S. theol.* I qu. 63 art. 4 c; II—II qu. 106 art. 3 c: Deus omnia in se convertit tanquam omnium causa. *Contr. gent.* l. III c. 20 (vollständig); *ibd.* l. II c. 87: Finis rei respondet principio eius.

[2] Vgl. oben S. 17 Anm. 8.

[3] Plotin, *Enneaden* V 8. 1, ed. Mueller, Berlin 1880, II S. 203: *καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ' αὑτὸ κρεῖττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου.*

[4] Dionysius, *De divin. nom.* cap. 2 § 8; cap. 9 § 6. Migne, P. Gr. t. 3 Sp. 646; Sp. 914.

[5] Augustinus, *De divers. quaest.* LXXXIII qu. 28. Migne, P. L. t. 40 Sp. 18.

[6] Ibn Gebirol, *Fons vitae* V, 17: Formae in causis perfectius et plenius sunt quam in causatis.

[7] Abaelard, *Theol. christ.* IV. *Sic et non.* cap. 13. Migne, P. L. t. 178 Sp. 1291 B 1368 C.

[8] Petrus Lombardus, *Sentent.* lib. I dist. 45. 4. Migne, P. L. t. 192 Sp. 642: Omnis autem causa efficiens maior est eo quod efficitur.

[9] Nicolaus von Amiens (Alanus ab Insulis), *De arte fidei.* Prol. Migne, P. L. t. 210 Sp. 598 C: Omnis causa prior et dignior est suo causato.

[10] Bonaventura, *In Sentent.* libr. IV dist. 13 qu. 1 art. 3, 3: Effectus non est maioris virtutis quam causa.

[11] Suarez, *Disput. metaph.* d. XXVI sect. 2.

[12] Descartes, *Meditatio* III ed. C. Güttler, München 1901, p 106 sq.

verschiedene Formulierungen wie: Causa est potior causato[1]. Semper in causa est aliquid nobilius quam in causato[2]. Im Zusammenhange damit lehrt er auch, daß die Wirkung über ihre Ursache nicht hinausgehen könne (Effectus non potest extendi ultra suam causam)[3]; und daß nichts um eines Geringeren willen geschehe, als es selbst sei, da der Zweck vorzüglicher sei, als das auf ihn Zugeordnete (Nihil fit propter vilius se, quia finis est melior iis, quae sunt ad finem)[4].

So wie jede Wirkung später als ihre Ursache ist[5], nichts aber früher und wertvoller ist als es selbst[6], so kann auch nichts sich selbst ins Dasein setzen, wie schon Augustinus lehrte[7]. Auch die Scholastiker, ich nenne nur Abaelard[8], Petrus Lombardus[9], Nicolaus von Amiens[10], vermieden, wie schon Baeumker betont[11], die Annahme einer „causa sui". Thomas weicht hierin nicht von ihnen ab und lehrt, daß nichts Ursache seiner selbst sei (Nihil est causa sui ipsius); denn was Ursache seiner selbst sein sollte, müßte früher sein als es ist, ein offenbarer Widerspruch[12].

Von ähnlich allgemeinem Charakter ist das Axiom: „Ex nihilo nihil fit", welches Thomas als eine „nach Ansicht der Philo-

[1] *S. theol.* I qu. 60 art. 4 ob. 2; I—II qu. 66 art. 1 c; *Contr. gent.* l. III c. 120.

[2] *Script. in sentent.* l. I dist. 2 qu. 1 art. 1 ad 1; vgl. *S. theol.* I qu. 95 art. 1 c: Non enim potest esse, quod effectus sit potior quam causa.

[3] *Contr. gent.* l. I c. 43. c. 67.

[4] *S. theol.* I qu. 70 art. 2 ob. 4.

[5] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 13 ob. 5: Omnis effectus est posterior sua causa. *S. theol.* III qu. 62 art. 6 c: Causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis sicut causa finalis. Vgl. nämlich *S. theol.* I—II qu. 14 art. 5 c: Finis est primum in intentione et ultimum in executione.

[6] So sagt schon Nicolaus von Amiens (Alanus), *De arte fidei.* Prol. Migne P. L. t. 210 Sp. 598: Nihil est prius vel dignius vel altius seipso.

[7] Augustinus, *De trinitate* l. I c. 1. Migne P. L. t. 42 Sp. 820: Nulla enim omnino res est, quae seipsam gignat ut sit.

[8] Abaelard, *Sic et non.* c. 15. Migne P. L. t. 178 Sp. 1370 D.

[9] Petrus Lombardus, *Sentent.* l. I dist. 4, 1. Migne P. L. t. 192 Sp. 543: Nulla enim res est, quae seipsam gignat ut sit.

[10] Nicolaus von Amiens (Alanus), *De arte fidei* I. 8. Migne P. L. t. 210 Sp. 600 A: Nihil est causa sui.

[11] Baeumker, *Die Impossibilia des Siger v. Brabant,* B. z. G. d. Ph. d. M. II 6, S. 120.

[12] *Contr. gent.* l. I c. 18; l. II c. 47; *S. theol.* I qu. 2 art. 3 c.

sophen" schlechthin gültige Auffassung und Forderung ausspricht[1]. Es geht zurück auf die Lehre Epikurs[2], von dem es Lukrez[3] und die Späteren übernommen haben. Thomas schränkt jedoch seine Geltung einigermaßen ein, indem er es nur als Gesetz für die Hervorbringung von Einzelwirkungen aus einzelnen Ursachen und für die natürliche Tätigkeit und Wirkungsweise natürlicher Dinge anerkennt, nicht aber hinsichtlich der Schöpfertätigkeit Gottes. Ist Gott als der Schöpfer aller Dinge und als schlechthin erste Ursache bestimmt und erkannt, dann wäre es widerspruchsvoll, eine Materialursache, ein „praesuppositum", welches also von ihm nicht verursacht wäre, anzunehmen. Gottes schöpferischer Wille ist die hinreichende Ursache für die Erschaffung des Alls, und insofern ist dem Satze „Ex nihilo nihil fit" genügt[4]. Alles aber, was so aus dem Nichts hervorgezogen ist, kann auch wieder in Nichts zurückkehren, freilich nicht von der Basis des natürlichen Geschehens aus, sondern wiederum nur durch den Willen des Schöpfers (Omne, quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum)[5].

4. Die Lehre von den Stufen der Ursachen.

Nirgends vielleicht in der gesamten thomistischen Kausalphilosophie sind Lehren so verschiedener Herkunft so eng miteinander verwoben und verschmolzen, wie in den nunmehr zu untersuchenden Doktrinen von den Klassen und Abstufungen der Ursachen. Auch hier ist der Versuch gemacht, durch Trennung der neuplatonischen von den aristotelischen Anregungen die quellenanalytische Darstellung übersichtlicher zu gestalten.

[1] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 1, 1: Communis conceptio ex sententia Philosophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat.

[2] Epikur; vgl. Diogenes Laertius ed. Cobet, Paris 1850, X 38: *οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν.*

[3] Lukrez, *De rerum natura* I 150. 159 sq. ed. Munro, 2 vol. Cambridge 1864. I S. 7 u. 8: Nullam rem e nihilo gigni; — nam si de nihilo fierent, ex omnibus rebus omne genus nasci posset.

[4] *S. theol.* I qu. 44 art. 1; qu. 45 art. 2 ad 1 und c; *Contr. gent.* l. II c. 16. c. 37; *Comm. in Physic.* l. I lect. 9 a; l. VIII lect. 2 a. *Contr. gent.* l. II c. 32: Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum.

[5] *S. theol.* I qu. 75 art. 6 ob. 2 c ad 2; qu. 104 art. 3 (vollständig); aber auch *Quodlibet.* IV art. 4 c. Vgl. Alanus ab Insulis, *Contra haereticos* l. I c. 5: Omne quod est genitum, tendit ad interitum.

a) Bereits Plato[1] traf eine Unterscheidung zwischen *αἰτίαι πρῶται*, den Ideen, und *αἰτίαι δεύτεραι* oder *ξυναιτίαι*, den im Materiellen liegenden Hilfsursachen, die gezwungen und vernunftlos wirken, aber von der Vernunft geleitet werden können. In dem wohl der peripatetischen Schule angehörenden zweiten Buche (*α*) der aristotelischen Metaphysik wird die Reihe der Ursachen in erste, mittlere und letzte eingeteilt[2]. Die Lehren des Neuplatonismus stellen gleichsam eine Verschmelzung dieser beiden Gesichtspunkte dar, indem sie gleichfalls an der Abstufung der Ursachen und an der überragenden Wirksamkeit der ersten Ursache festhalten.

Vom Neuplatonismus aus lassen sich zwei Hauptströmungen verfolgen, die bis zu Thomas leiten. Einmal ist es die Lehre des hl. Augustinus[3], nach der Gott ewige und schlechthin erste Ursache ist. Von ihm hat sie die gesamte frühere Scholastik übernommen, ich nenne nur Johannes Scottus[4], Anselm von Canterbury[5], Gilbertus Poretanus[6], Hugo a S. Victore[7], Petrus Lombardus[8], Alanus ab Insulis[9] und Nicolaus von Amiens[10]. Albertus Magnus sagt geradezu: „Gott ist die erste Ursache, wie alle Philosophen und Heiligen bezeugen“[11]; und auch Thomas weicht von dieser Auffassung, die ja auch immer Kirchenlehre war, nirgends ab[12].

---

[1] Plato, *Timaios* 36 C, 46 C—E, 69 A.

[2] *Metaph.* II (*α*) 2, 994 a 8 sq.

[3] Augustinus, *De genes. contr. Manich.* l. I c. 2. 4. Migne P. L. t. 34 Sp. 175: Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium, quae sunt ipsa sit causa. *De divers. quaest.* LXXXIII qu. 28. Migne P. L. t. 40 Sp. 18: Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens maius est quam id, quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda est.

[4] Johannes Scottus, *De divisione naturae* l. II c. 1.

[5] Anselm, *Monolog.* c. 6.

[6] Gilbertus Poretanus, *In librum Boëthii de Trinitate* Sp. 1267 sq.

[7] Hugo a S. Victore, *Sentent.* III 3. Migne, P. L. t. 176 Sp. 93 B; *De sacram.* I p. 2 c. 2 u. 3. *ibid.* Sp. 207 B sq.

[8] Petrus Lombardus, *Sentent.* l. II dist. 18. 6.

[9] Alanus, *Anticlaud.* Migne P. L. t. 210 Sp. 467 A 543 B; *Regul.* 67. *ibd.* Sp. 647 D sq.

[10] Nicolaus von Amiens, *De arte fidei.* l. I 9, 10, 11, 12. Migne P. L. t. 210 Sp. 600 A, B.

[11] Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tr. 13 qu. 55 membr. 1: Deus autem causa prima est, sicut omnes testantur Philosophi et Sancti.

[12] Vgl. z. B. *S. theol.* I qu. 4 art. 1 c; qu. 104 art. 1.

Die zweite Strömung, welche neuplatonische Einflüsse dem 13. Jahrhundert vermittelte, wird durch die von dem Neuplatoniker Proklus abhängigen Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, durch den sog. „Liber de causis" und Ibn Gebirols „Fons vitae" bezeichnet. Proklus führte in seiner „*στοιχείωσις θεολογική*" nicht nur die Wirkungen, sondern auch die Fähigkeit der Wirkungen, wiederum Ursache zu sein (*τὸ εἶναι αἴτιον*) auf die vorangehende und schließlich erste Ursache zurück [1]. Die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita sind von dem Gedanken der alles überragenden Kausalität Gottes beherrscht, und die Nachwirkungen seiner Lehre sind bei früheren Scholastikern, besonders bei Johannes Scottus, deutlich zu erkennen. Auch Albert dem Großen und Thomas gilt Dionysius als eine sehr hoch zu bewertende Autorität [2].

Bei den Arabern hatten die Lehren des Proklus gleichfalls Beachtung gefunden und eine arabische Bearbeitung seiner *στοιχείωσις* wurde dem Abendlande seit dem 12. Jahrhunderte durch die Übersetzung des Gerhard von Cremona bekannt. Sie wurde zuerst von Alanus ab Insulis benützt [3] und erlangte später als „Liber de causis" das Ansehen und den Ruf einer aristotelischen Schrift, als die sie Albert der Große noch häufig anspricht [4]. Thomas erkennt in dem Buche jedoch bereits richtig ein arabisches Exzerpt der *στοιχείωσις θεολογική* [5], zieht fast in jeder Lektion seines Kommentars

[1] Proclus, *Instit. theolog.* ed. Fr. Creuzer, Frankfurt a. M. 1822, § 56.

[2] Vgl. H. Weertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagiten und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, Bonn 1908. J. a. Leonissa, *Des Areopagiten Buch von den göttlichen Namen nach St. Thomas, Jahrb. für Phil. u. spec. Theol.*, Bd. XIV, 1900, S. 427 f.

[3] Alanus ab Insulis, *Contr. haeretic.* I 30 u. 31. Migne P. L. t. 210 Sp. 332, 334.

[4] Dies geschieht bisweilen in der *Summa theologiae*. Wie schon Bardenhewer, *Liber de causis* S. 126 und S. 242 f. betont, ist der zweite und umfangreichere Teil der Albertinischen Schrift *„De causis et processu universitatis a prima causa"* (ed. Jammy t. V p. 528—655), der *„de terminatione causarum primariarum"* betitelt ist, eine weitläufige Bearbeitung des *„Liber de causis"*. Vgl. auch E. Degen, *Welches sind die Beziehungen von Alberts des Großen „Liber de causis et processu universitatis" zur στοιχείωσις θεολογική des Neuplatonikers Proklus und was lehren uns dieselben?* München 1902.

[5] Vgl. *Expos. in libr. de causis* lect. 1 a. Über die Stellungnahme des Aquinaten zum *„Liber de causis"* vgl. außer Cl. Baeumker, *Witelo* S. 189, Bardenhewer, *Liber de causis* S. 256—279 und ders. im Jahresbericht der Görres-Ges. f. 1879, Köln 1880, S. 43—64. Von einer wirklichen Bestimmung

zu demselben Proklus selbst heran[1] und weist auch sehr häufig auf die Übereinstimmung mit Dionysius hin; aber es mußte ihm, dem Geiste seiner Zeit entsprechend, fernliegen, sich über die Abhängigkeit des Dionysius von Proklus völlig klar zu werden und eine dahingehende Vermutung auszusprechen. Die wichtigsten Gedanken aus dem „Liber de causis“, die Thomas verwertete, sind einige Kausalgrundsätze und die scharfe Unterscheidung der ersten Ursache von allen übrigen, womit die neuplatonischen Lehren von der Erkennbarkeit und Benennbarkeit der ersten Ursache und ihrer vorwiegend nur negativen Bestimmbarkeit zusammenhängen.

Was die übernommenen Grundsätze anlangt, so lehrt der Aquinate im Anschluß an den „Liber de causis“, wie es schon vor ihm Nicolaus von Amiens[2] getan: „Was Ursache einer Ursache ist, ist auch Ursache der Wirkung“ (Quidquid est causa causae, oportet esse causam effectus)[3] und „Die Wirkung der zweiten Ursache wird auf die erste zurückgeführt“[4], ein Axiom, das auch Alexander von Hales und Bonaventura als solches anerkannten[5]. Besonders in der Doktrin von der überragenden Wirksamkeit der ersten Ursache zeigen sich Albertus Magnus[6] und Thomas vom „Liber de causis“ (§§ 1. 17. 18. 19. 23) beeinflußt. „Jede erste Ursache hat mehr Einfluß auf ihre Wirkung als die zweite Ursache“[7] und „Die zweite Ursache wirkt auf ihre Wirkung nur kraft der ersten Ursache“[8], sodaß „die erste Ursache mehr

der thomistischen Lehrbegriffe durch den Einfluß des „*Liber de causis*“ kann danach nicht die Rede sein.

[1] Nach M. Grabmann, *Thomas von Aquin*, Kempten-München 1912, S. 45, stand Thomas die *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus von 1268 ab in der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke zur Verfügung.

[2] Nicolaus von Amiens, *De arte fidei.* Prol. und I 1. Migne P. L. t. 210 Sp. 598 B, 597 D: Omnis res habet esse per illud, quod causam eius perducit ad esse. — Quidquid est causa causae, est causa causati.

[3] *Quaest. disp. de veritate* qu. 6 art. 2 c; *S. theol.* I—II qu. 79 art. 1 ob. 3.

[4] Vgl. *Liber de causis* § 1. Thomas, *S. theol.* I qu. 49 art. 2 ob. 2: Effectus causae secundae reducitur in causam primam.

[5] Vgl. Bardenhewer, *Liber de causis* S. 236.

[6] Vgl. Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tr. 6 qu. 26 membr. 2 art. 3; qu. 32 membr. 1.

[7] *Expos. in libr. de causis* lect. 1 a: Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis. Vgl. *ibid.* lect. 1 b; *Quaest. disp. de veritate* qu. 5 art. 9 ad 10.

[8] *Expos. in libr. de causis* lect. 1 d: Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae.

Ursache der schließlichen Wirkung ist als die zweite Ursache, die die Fähigkeit, Ursache zu sein, der ersten Ursache verdankt" [1].

Zu diesen Lehren finden sich bei Ibn Gebirol [2], Pseudo-Dionysius Areopagita, ja auch bei früheren Scholastikern die verschiedensten Anklänge, und wenn Thomas sagt [3], daß alles unter Mitwirkung Gottes als der ersten Ursache geschehe, so folgt er damit ganz der Tradition der christlichen Philosophen; lehrt doch z. B. der vorwiegend von Augustinus [4] abhängige Anselm von Canterbury [5], daß die Dinge zum Beharren im Dasein der fortdauernden Wirksamkeit der schöpferischen Ursache bedürften. Mit aller Entschiedenheit wendet sich aber Thomas gegen den Occasionalismus einiger Araber, die jede Kausalität der zweiten Ursachen bestritten, wie weiter unten ausführlicher dargelegt werden wird, da diese Lehren bereits in den Zusammenhang des Systems (Kosmologie) gehören.

Unter neuplatonischem Einflusse steht auch die Lehrmeinung, daß das in der fortschreitenden, natürlichen Abstufung Geteilte und Zersplitterte in den ersten Ursachen eine einheitliche Zusammenfassung finde [6], daß die Formen in der Ursache vollkommener und einfacher enthalten seien als in der Wirkung [7], und daß die oberste Ursache die allereinfachste sein müsse [8]. Auch Thomas trägt sie vor und macht sie für sein ganzes System, besonders die Kosmo-

[1] *Ibid.* lect. 1 a: Prima causa est magis causa effectus, quam causa secunda. *Ibd.*: ... hoc ipsum, quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa.

[2] Ibn Gebirol, *Fons vitae* III 1; V 28.

[3] *Contr. gent.* l. III c. 89: Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius. Vgl. *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 7 c und ad 7; *S. theol.* I qu. 104 art. 1.

[4] Augustinus, *De civitate Dei* l. XII c. 25. Migne P. L. t. 41 Sp. 375: Deus, cuius occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quidquid aliquomodo est, inquantumcumque est; quia nisi faciente illo non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset.

[5] Anselm, *Monolog.* c. 13.

[6] Vgl. Johannes Scottus, *De divisione naturae* II 2. Migne P. L. t. 122 Sp. 527 A: Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt.

[7] Ibn Gebirol, *Fons vitae* V 17: ... hoc est quia res non sunt taliter in superioribus qualiter in inferioribus, quia formae in causis perfectius et plenius sunt quam in causatis.

[8] Nicolaus von Amiens, *De arte fidei* I 12: Causam supremam simplicissimam esse oportet.

logie fruchtbar, wobei er jedoch die Annahme neuplatonischer und einiger arabischen Philosophen[1] ablehnt. welche auch Engeln, Demiurgen und Intelligenzen eine Schöpfertätigkeit einräumen wollten. „Solchergestalt", sagt der Aquinate[2], „ist die Ordnung in den Dingen, daß das Höhere unter den Wesen vollkommener ist als das Niedere, und daß das im Niederen mit einem gewissen Mangel Behaftete und zersplittert und vielfältig Vorhandene in den höheren Graden in eminenter Weise und in einer gewissen Vollständigkeit und Einfachheit enthalten ist." Damit im Zusammenhange steht die gleichfalls dem „Liber de causis"[3] entnommene Lehre, daß die Wirksamkeit einer Ursache um so weiter sich erstrecke, je höher die Ursache stehe[4], und daß der Abstand von der ersten Ursache eine gewisse Abschwächung in der Wirkung hervorbringe[5].

Wir haben schon oben (S. 24) auf den der 11. Proposition des „Liber de causis" angehörenden Grundsatz: „Das Verursachte ist in der Ursache in der Weise der Ursache" hingewiesen, der auch dem neuplatonisch gesinnten Ibn Gebirol wohl bekannt ist[6].

[1] Thomas verwirft *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 4 c diese Lehren, wie sie im *„Liber de causis"* prop. 10 (ed. Bardenhewer § 8), von Avicenna, *Metaph.* l. IX c. 4 und Al-Ghazâlî vorgetragen wurden. Zu letzterem vgl. den Traktat *„De erroribus Philosophorum"* cap. VIII (ed. Mandonnet, *Siger* t. II p. 15: De collectione errorum Algazelis). Über die gleiche averroistische Lehre den anonymen *„Tractatus de necessitate et contingentia causarum"* Mandonnet *l. c.* t. II p. 109—128. Über die Theorie Sigers von Brabant, die Beziehungen der ersten Ursachen zur Welt betreffend, vgl. besonders Mandonnet, *Siger* t. I p. 160 sq. Eine Abstufung der Ursachen mehr im thomistischen Sinne lehrte Alfârâbî, *Buch der Ringsteine* (M. Horten, *B. z. G. d. Ph. d. M.* V 3) Nr. 13. Vgl. ferner *S. theol.* I qu. 65 art. 3 c.

[2] *S. theol.* I qu. 57 art. 1 c: Talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Vgl. auch: *Contr. gent.* l. II c. 45. *S. theol.* I qu. 13 art. 5 c; ferner *Liber de causis* ed. Bardenhewer §§ 4. 9. 16.

[3] *Liber de causis* ed. Bardenhewer § 16.

[4] *S. theol.* I qu. 65 art. 3 c: Quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Vgl. *Contr. gent.* l. I c. 75 dasselbe von der Finalursache, ferner: *Expos. in libr. de causis* lect. 1 d; *Explan. in libr. Dionys. de divin. nom.* IV, 2; *Contr. gent.* l. II c. 98.

[5] *Script. in Sentent.* l. III dist. 1 qu. 1 art. 4 c: Distantia a principio facit debilitatem in effectu, unde et propter longe distare a principio aliquae res perpetuum esse non possunt retinere.

[6] Ibn Gebirol, *Fons vitae* III 30. 7: Omne causatum invenitur in sua causa. Vgl. *ibd.* III 22. 31 u. 37; IV 20.

Die Wirkung ist aber, wie Thomas lehrt, der zunächstliegenden Ursache ähnlicher als der entfernteren, und nach der Ähnlichkeit richtet sich die Benennung[1]. Da nun der Abstand zwischen Gott und den Kreaturen ein unendlicher ist, so stimmen Pseudo-Dionysius Areopagita und der „Liber de causis" darin überein, daß die erste Ursache über alle Benennung erhaben sei. Es ist dies eine Lehre, die Johannes Scottus im Anschluß an Pseudo-Dionysius zu gewissen Übertreibungen verleitet hatte, die Albert[2] und Thomas[3] aber mit gewohnter Besonnenheit vortragen. Hier wird besonders die thomistische Unterscheidung zwischen der „causa aequivoce"[4] und der „causa univoce agens"[5] fruchtbar. „Was an Vollkommenheit", so sagt der Aquinate[6], „in der Wirkung enthalten ist, muß sich in der bewirkenden Ursache finden, entweder in demselben Sinne, wenn es sich um ein synonym Tätiges handelt, wie wenn z. B. ein

[1] *Quaest. disp. de veritate* qu. 5 art. 9 ad 10: Causa primaria plus dicitur influere quam secunda, inquantum eius effectus est intimior et permanentior in causato quam effectus causae secundae; tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actus primae causae ad hunc effectum. *Ibd.* qu. 6 art. 1 ob. 8: Effectus magis denominatur a causa proxima quam a causa remota. Cfr. *De princ. nat.* fol. 209 A: Illud, quod universalius est, causa remota dicitur, quod autem specialius, causa propinqua.

[2] Albertus Magnus, *Summa theologiae* I qu. 13 membr. 1; tr. 3 qu. 16 (mit Hinweis auf den „*Liber de causis*" und Dionysius); tr. 14 qu. 56 sq.

[3] *Expos. in libr. de causis* lect. 6 (gleichfalls mit Hinweis auf Dionysius, *Mystic. theol.* c. 10; *Coel. Hier.* c. 2; *De divin. nom.* c. 1); *Contr. gent.* l. I c. 29 sq.; *S. theol.* I qu. 13 an verschiedenen Stellen.

[4] *Contr. gent.* l. I c. 29 (init.): Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione; necesse est tamen, aliquam inter ea similitudinem inveniri; de natura enim agentis est, ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur.

[5] *S. theol.* I qu. 6 art. 2 c: Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem aequivoca invenitur excellentius; sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Cfr. *S. theol.* I qu. 4 art. 3 c.

[6] *S. theol.* I qu. 4 art. 2 c: Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis. Vgl. *Contr. gent.* l. I c. 31; l. II c. 45; c. 98. *Script. in sentent.* l. I dist. 8 qu. 1 art. 2 c.

Mensch wiederum einen Menschen erzeugt, oder in vorzüglicherer Weise, wenn ein homonym Tätiges vorliegt; und in dieser Weise ist in der Sonne die Ähnlichkeit mit dem vorhanden, was durch die Wirkungsweise der Sonne hervorgebracht wird." Wie für unsere irdischen Verhältnisse die Sonne alles Licht und alle Wärme in eminentem Sinne enthält, so müssen in Gott, der ersten Ursache aller Dinge, deren Vollkommenheiten sämtlich vereint und in eminenter Weise voraus existieren [1].

Durch die Verwertung der aristotelischen Termini „synonym" und „homonym" [2] bei der Lehre von dem Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Wirkung und Ursache erscheint diese Theorie dem peripatetischen System angegliedert.

b) Ähnlich zeigt sich Thomas auch sonst bestrebt, die neuplatonischen und stoischen Kausallehren mit den aristotelischen in Einklang zu bringen. Zu den Unterscheidungen von „causae primae" und „secundae", „causae superiores" (der göttlichen Wirksamkeit) [3] und „inferiores" treten noch die von „causae principales" und „instrumentales (adiuvantes)", so wie schon Chrysipp nach Cicero [4] die „causae perfectae et principales" von den „causae adiuvantes" unterschied. In der „Quaest. disp. de potentia Dei" [5]

[1] *S. theol.* I qu. 4 art. 2 c: Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. — *Ibd.* qu. 13 art. 5 c: Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem sed deficienter, ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo, sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est (art. praec.) omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Vgl über diese Lehre und die Konsequenzen, die sich daraus für die Erschließbarkeit und Benennbarkeit der Ursachen ergeben, unten Abschn. III § 1 b.

[2] Aristoteles, *Praedicam* c. 1. 1 a. 1 sq. Vgl. *De princ. de nat.* fol. 209 A.

[3] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 1 art. 4.

[4] Cicero, *De fato* c. 18 n. 41, ed. Klotz, Leipzig 1855, Pars IV, vol. II p. 236: Causarum enim inquit aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae.

[5] qu. 3 art. 7 ad 7: ... Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non potuit, quod operaretur absque motu artis (artificis?), ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina. *Contr. gent.* l. I c. 44: Omnia moventia, quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale.

setzt Thomas auseinander, daß die Wirksamkeit einer Instrumentalursache, der von einem durch sich Tätigen Bewegung verliehen wird, der Wirksamkeit des Naturdinges zu vergleichen sei, welches ohne göttliche Mitwirkung nicht tätig zu sein vermag. Damit scheint zunächst keine wesentlich neue Distinktion zu der von „causa prima“ und „secunda“ hinzuzukommen. An einer anderen Stelle[1] gibt Thomas dieser Lehre jedoch die noch genauere Definition, daß eine Instrumentalursache, die von einem durch sich selbst Tätigen bewegt werde, in zweifacher Weise tätig sei: nämlich einmal ihrer eigenen Form gemäß, sodann aber auch der Richtung entsprechend, welche ihr von dem sie bewegenden Selbsttätigen erteilt wird. Die zweite Art der Tätigkeit überschreitet darum das Vermögen ihrer eigenen Form. Die gleiche Definition, nur noch exakter formuliert, behielt auch Suarez bei[2].

Von besonderer Bedeutung für die thomistische Philosophie ist die Unterscheidung von „causa per se“ und „per accidens“. Aristoteles, der seine Lehre vom Zufall und vom Accidentellen besonders im zweiten Buche seiner Physik vorträgt[3], wendet sich mit Entschiedenheit gegen die Ansicht des Leukipp und Demokrit[4], welche meinten, alles geschehe mit Notwendigkeit; denn das heiße die ganze Natur in Zufälligkeit auflösen. Auch Thomas hält sich als Peripatetiker nicht an die augustinische These: Nihil casu fit

[1] *Quaest. disp. de veritate* qu. 27 art. 4 c: Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum inquantum est motum a per se agente. Haec enim est ratio instrumenti inquantum est instrumentum, ut moveat motum. ... Et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam, aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.

[2] Suarez, *Disp. metaph.* d. XVII sect. 2 n. 17: Ultimo ac propriissimo modo dicitur causa instrumentalis illa, quae concurrit seu elevatur ad efficiendum effectum nobiliorem se, seu ultra mensuram propriae perfectionis et actionis, ut calor, quatenus concurrit ad producendam carnem, et in universum accidens, quatenus concurrit ad producendam substantiam.

[3] Aristoteles, *Physic.* l. II c. 4 sq. Moses Maimonides, *Guide des Egarés* t. II, ed. Munk, Paris 1861, c. 48 S. 362 u. 366 fügt zu der causa per se und per accidens noch die Ursachen durch freien Willensentschluß und durch animalisches Wollen hinzu. Thomas nimmt hiervon nirgends Notiz.

[4] Vgl. J. Stobaei *Eclogae* l. I c. 3. 160, ed. A. Meineke t. I, Leipzig 1860, S. 42.

in mundo [1], der verschiedene frühere Scholastiker z. B. Abaelard [2] und Petrus Lombardus [3] gefolgt waren, sondern er ist der Ansicht, daß außer den ihrer eigenen Natur und Wesenheit nach tätigen Ursachen (causae per se) noch „causae per accidens" wirksam seien [4]. Er unterscheidet aber accidentelle Ursachen in zweifacher Hinsicht. Es kann eine Handlung zu einer ganz anderen Wirkung führen, als wie sie dem Sinne der Hauptursache entspricht, wenn eine „causa per accidens" hinzutritt, wie es nach dem bekannten Beispiele geschieht, wenn jemand, der ein Grab gräbt, einen Schatz findet [5]. Sodann spricht man von einer „causa per accidens", wenn diese zur Wirkung nichts beiträgt, sondern nur im Hinblick darauf so genannt wird, daß der „causa per se agens" ein Moment „per accidens" zukommt, welches sich auch „per accidens" in der Wirkung wiederholt [6]. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß eine „causa per accidens" nicht in Erscheinung treten, ja daß überhaupt nicht von ihr geredet werden kann, wenn ihr keine „causa per se agens" vorangeht und Gelegenheit bietet hervorzutreten. Daher gilt die „causa per se" für schlechthin

[1] Augustinus, *De divers. quaest.* LXXXIII qu. 24. Migne, P. L. t. 40 Sp. 17. Jedoch räumt Thomas, *S. theol.* I qu. 103 art. 7 ad 2 ein: Aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares extra quarum ordinem fiunt; sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit.

[2] Abaelard, *Sic et non* c. 28. Migne, P. L. t. 178 Sp. 1387 C D.

[3] Petrus Lombardus, *Sentent.* l. II dist. 35, 5. Migne, P. L. t. 192 Sp. 735.

[4] *Contr. gent.* l. III c. 86 (Röm. Ausg. p. 416): Haec autem ratio, ut Aristoteles in secundo Physic. (t. c. 4 et infra) dicit, fuit quorundam antiquorum, qui negabant casum et fortunam, per hoc quod cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata. Posita autem causa, ponitur effectus de necessitate; et sic cum omnia ex necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum vel casuale. Hanc autem rationem ipse solvit in sexto Metaph. (t. c. 7), negando duas propositiones, quibus haec ratio utitur. Quarum una est, quod posita causa quacumque, necesse sit eius effectum poni. Hoc enim non oportet in omnibus causis, quia aliqua causa, licet sit per se et proprie causa sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causae, ut non sequatur effectus. Alia propositio est, quam negat, quod non omne quod est quocumque modo habet causam per se, sed solum ea quae sunt per se; quae autem sunt per accidens, non habent aliquam causam.

[5] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 6 ad 6.

[6] *L. c.* und *Contr. gent.* l. III c. 14.

früher und wichtiger als die „causa per accidens“ oder „per aliud“ [1], und daher heißt es: Omnis causa per accidens reducitur ad causam per se“ [2]. So ist beispielsweise bei einem Geschehen die „causa per se“ gut, gleichwohl wird dadurch ein Übel „per accidens“ verursacht, was aber an der Indisposition der Materie zur Aufnahme der vollkommenen Wirkung liegt, so daß sich ein „defectus“ einstellt [3], ein Erklärungsgrund des Übels, der auch dem „Liber de causis“ geläufig ist [4]. Immer muß aber auch eine Wirkung des Guten „per se“ als Grundlage für jene Wirkung „per accidens“ nebenhergehen. Diese These wird zudem durch die aristotelische [5] und neuplatonische (des Dionysius) [6] Ansicht unterstützt, daß alles Tätige immer ein Gut anstrebe [7].

5. Das Kausalprinzip in der Lehre von Wesenheit und Dasein.

Alle bisher erörterten Lehren des Aquinaten sind durch das Bestreben charakterisiert, einerseits den Aufbau der Substanzen

[1] *Contr. gent.* l. III c. 15: Causa per se est prior ea, quae est per accidens. *S. theol.* III qu. 19 art. 3 c: Semper causa quae est per se potior est ea, quae est per aliud. Vgl. *ibd.* qu. 36 art. 4 ob. 1. Immer mit Hinweis auf Aristoteles' Physik; ferner *Comm. in Physic.* l. VIII lect. 9 m. Aristoteles, *Physic.* l. VIII 5. 257 a 30: *τὸ γὰρ αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὂν αἴτιον ἀεὶ πρότερον τοῦ καθ' ἕτερον καὶ αὐτοῦ ὄντος.*

[2] *Contr. gent.* l. III c. 10; c. 11; *De princ. nat.* fol. 209 A sq.

[3] *Contr. gent.* l. III c. 10: Ex parte vero effectus malum ex bono causatur per accidens tum ex parte materiae effectus, tum ex parte ipsius formae. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est, defectum sequi in effectu. *Quaest. disp. de malo* qu. 1 art. 3 c: Causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim, quod malum causam per se habere non potest. Vgl. Augustinus, *De nat. boni contr. Manich.* c. 4. Migne, P. L. t. 42 Sp. 553 sq.

[4] *Liber de causis* ed. Bardenhewer § 19: Diversificantur bonitates ... ex concursu recipientis.

[5] Aristoteles, *Ethic. Nicom.* I. 1. 1094 a 3: *καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.*

[6] Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divin. nom.* c. 4 § 7. Migne, P. Gr. t. 3 Sp. 704 B: *τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται.* Letzte Quelle ist Plato, *Phaedon* 100 D.

[7] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 5 art. 3, 3: Omne quod est per accidens reducitur ad id, quod est per se; sed a nulla causa agente est defectus et corruptio nisi per accidens, cum nihil operetur, nisi intendens ad bonum, ut Dionysius dicit. Unde et ignis corrumpens aquam non intendit privationem formae aquae, sed formam propriam in materiam introducere.

aus den notwendigen, konstitutiven, immanenten Prinzipien zu erklären, andererseits die Regeln anzugeben, nach denen sich die Beziehungen zwischen den konstituierenden Substanzen im realen Werden, d. h. im kausalen Geschehen knüpfen und lösen. Die aristotelisch-thomistische Ontologie ist so nichts anderes als eine Synthese des Substanz- und des Kausalgedankens. Es macht sich jedoch in ihr eine Zweiteilung des Substanz- oder besser des Formbegriffes geltend, die im Keime gleichfalls auf Aristoteles zurückgeht. Das Formprinzip kann nämlich einmal als formale (logische) Bedingung, als das Gesetz eines Dinges betrachtet werden — und in dieser Hinsicht wird *εἶδος* dem *τί ἐστι* der Wesenheit gleichgesetzt —, andrerseits kann es aber auch die aktuelle, tatsächliche reale Gestaltung der Hypostase bezeichnen und heißt alsdann *μορφή*.

Diese beiden Gesichtspunkte treten bei Thomas in der Lehre von Wesenheit und Dasein, die darum gleichsam die Krönung der Ontologie darstellt, mit aller Deutlichkeit zutage. Danach besteht in der Vereinigung von Materie und Form zwar die Wesenheit einer Substanz, aber diese als bloße Denkbarkeit und Möglichkeit braucht deshalb noch nicht real zu existieren. Dazu ist vielmehr abermals eine Verwirklichung erforderlich, welche mit dem Dazwischentreten einer wirkenden Ursache (causa efficiens) gegeben und erfüllt ist [1]. Die Wirkursache, die einen Bewegungsprozeß einleitet, verschmilzt niemals mit dem, dessen Dasein darauf eintritt, zu einem einheitlich Seienden, was dagegen immer bei der „forma essentialis" und ihrer Materie stattfindet [2]. Die Wesenheit eines Dinges hat ihrer Denkbarkeit nach nichts mit irgendwelchen bewirkenden Ursachen im Werdeprozeß zu tun; dazu aber, daß ein Ding einer bestimmten Wesenheit auch real existiere, ist immer eine bewirkende Ursache erforderlich. Diese bewirkende Ursache gehört zum bereits Existierenden und verleiht durch den von ihr ausgehenden Verwirklichungsprozeß der Wesenheit die Existenz. Erst dadurch kommt die reale Substanz zustande. Bei den aus

[1] *De ente et essentia* cap. 5: Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de suo esse facto; possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix et tamen ignorare, an esse habeant in rerum natura: ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.

[2] *Contr. gent.* l. II c. 68.

Materie und Form zusammengesetzten Substanzen ist also eine doppelte Entelechie zu unterscheiden, einmal die der Substanz, die aus Materie und Form zusammengesetzt gedacht wird, und sodann die Entelechie aus dieser nur gedachten Wesenheit und aus dem Dasein, der Existenz. Der Zeit nach fallen beide zusammen, nur im Denken werden sie getrennt. Die zweite Art der Zusammensetzung wird gewöhnlich als die aus dem „quod est" und dem „quo est" bezeichnet [1]. In der Lehre von den subsistenten Formen, den Engelgeistern, die zu ihrer Existenz keiner Materie bedürfen [2], ist diese Terminologie etwas modifiziert [3], und bei Gott, bei dem allein Wesenheit und Dasein in eins zusammenfallen, wird diese Unterscheidung hinfällig.

Obwohl die Scholastik in ihrer Lehre von Wesenheit und Dasein nicht zum wenigsten von arabischen Philosophen beeinflußt ist [4], so sehen wir Thomas trotzdem sehr viel konsequenter als

[1] Ganz nach *Contr. gent.* l. II c. 54. Daselbst weist aber Thomas noch darauf hin, daß man die Form bei den zusammengesetzten Substanzen bisweilen, da sie „principium essendi" sei, als „quo est", die ganze Substanz als „quod est" bezeichne, bei den „substantiis intellectualibus" und „formis separatis" die Form, die doch hier das Einzige sei, schlechthin das „quod est" nenne und das hinzutretende Dasein mit „quo est" bezeichne. Vgl. auch *Contr. gent.* l. II c. 52 u. 53; *S. theol.* I qu. 50 art. 2 ad 3; III qu. 17 art. 2 c; *Script. in sentent.* l. II dist. 3 qu. 1 art. 1 c.

[2] Daher sagt Thomas, *De ente et essentia* cap. 5: et ideo non oportet, quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis. Sed quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse. Eine andere Erklärung gibt Suarez, *Disput. metaph.* d. V sect. 3, der sich auch *ibd. d.* XXXI sect. 13 mit gewichtigen Argumenten gegen die thomistische Unterscheidung von bereits aktueller Wesenheit und Existenz bei den geschaffenen Dingen wendet.

[3] Siehe Anm. 1.

[4] Besondere Bedeutung kommt hierbei außer arabischen Einflüssen auch den Lehren des Gilbertus Poretanus über „quod est" und „quo est" zu. Vgl. Schneider, *Die Psychologie Alberts des Großen, B. z. G. d. Ph. d. M.* IV 6 S. 393 f. Die Doktrin und ihre Geschichte behandelt: Schindele, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, München 1900. Vgl. auch Al. Rittler, *Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Regensburg 1888. G. Feldner, *Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Jahrbuch für Philos. u. spekul. Theologie 1891—1892; B. Felchlin, *Über den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach St. Thomas*, Zeitschrift für kathol. Theologie 1892, S. 82—96, 428—445; F. Z. Gonzalez, *Die Philosophie des hl.*

jene Denker argumentieren. Von ihnen, z. B. von Alfârâbî [1], Ibn Sînâ (Avicenna) [2] und Ibn Gebirol [3], wird das Verhältnis von Ursache und Wirkung häufig rationalistisch und analytisch erklärt, und so der Unterschied von „ordo cognoscendi" und „fiendi" mehr und mehr im pantheistischen Sinne verwischt, ein Fehler, der auch Proklus und dem „Liber de causis" nicht ganz fremd ist [4].

Dagegen sind die Lehren des hl. Thomas durchaus klar und verständlich: Alles, was zur Wesenheit hinzutritt, also nicht durch rein analytische Begriffsentwicklung der gedachten Wesenheit gewonnen und abgeleitet werden kann, ist verursacht; dazu aber gehören bei den endlichen Dingen die Existenz, denn alles Gewordene ist seinem Dasein nach kontingent, ferner die „accidentia per aliud", während die „accidentia propria" aus der Wesensform resultieren [5]. Alles, was das, was es ist, nur durch Anteilnahme ist, wird von dem verursacht, was ein solches seinem Wesen nach ist [6], und alles Zusammengesetzte bedarf zur Vereinigung einer

---

Thomas von Aquin, übers. v. C. J. Nolte, I. Bd., Regensburg 1885, S. 177—214. Was die Araber betrifft, so ist zu vergleichen: zu Alfârâbî, *Petschafte der Weisheitslehre:* A's philosoph. Abhandlungen übers. von F. Dieterici, Leiden 1892, S. 108 f.; zu Avicenna: H. Denifle, *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* II 1886, S. 486 f. Vgl. ferner Ibn Gebirol, *Fons vitae* V 24: causa efficiens est extra essentiam causati; Albertus Magnus, *De decem praedicam.* (ed. Jammy t. I) tr. 7 c. 9; *In libr. de causis* I c. 8.

[1] Alfârâbî, *Buch der Ringsteine* c. 9 übers. von M. Horten, S. 15 und 140.

[2] Avicenna, *Metaphysik*, Venedig 1493, tr. I l. 2 c. 1; vgl. auch: Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I 455 No. 18.

[3] Ibn Gebirol, *Fons vitae* II 13: Si tu scisti quid est substantia, iam cum hoc scisti quare est substantia, quia scire quare est invenitur in scire quid est. . . . Quisquis enim quaerit scire quare sunt ea quae sunt, quaerit causam.

[4] Vgl. Bardenhewer, *Liber de causis* S. 14.

[5] *Contr. gent.* l. II c. 15: Omne enim, quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini; nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est, ut sit per se et secundum quod iqsum. — De ente et essentia c. 5: Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente: quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile; ergo oportet, quod omnis talis res, cuius esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio.

[6] *S. theol.* I qu. 44 art. 1 c: Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essenti aliter

Ursache[1]. Einzig und allein in Gott fallen Wesenheit und Dasein in eins zusammen, denn in Gott als dem höchsten und notwendigen Sein ist nichts verursacht, wohl aber ist er die Ursache aller Dinge[2].

Es ist bemerkenswert, daß Leibniz, der dem Kausalprinzip synthetischen (über analytische Begriffsentwicklung der Wesenheit eines Dinges hinausgehenden) Charakter und synthetische Funktion zuerkennt[3] und diese Lehre mit der von Wesenheit und Dasein in Zusammenhang bringt, sich bei Darlegung seiner Lehren über den Satz vom Grunde fast derselben Worte bedient, die Thomas in unserer Frage gebraucht. Leibniz faßt das Widerspruchsprinzip als „principium essentiarum“ auf, das Prinzip vom zureichenden Grunde aber, das er freilich nicht ganz deutlich vom Kausalprinzip unterscheidet[4], als „principium existentiarum“ und als Prinzip der sogen. „vérités de fait“; denn einem Subjekt können Prädikate teils wesentlich, teils außerhalb seiner Wesenheit zukommen. Im ersten Falle erkennen wir das Zukommen aus der einfachen Wesensvergleichung nach dem Satze vom Widerspruch, im andern Falle müssen wir notwendig annehmen, daß eine bewirkende Ursache das Hinzutreten veranlaßt hat[5].

convenit. Es war, wie M. Horten, *Die Metaphysik des Averroës*. Nach dem Arab. übersetzt und erläutert (Abhdlg. zur Philos. und ihrer Geschichte hrsg. von B. Erdmann), Halle a. S. 1912, 26 nachweist, ein Grundsatz der averroistischen Philosophie: Id quod est per se in unoquoque genere, est causa omnium, quae sunt in illo genere per accidens. Vgl. auch M. Horten, *Die Hauptlehren des Averroës*, Bonn 1913, S. VI.

[1] *Contr. gent.* l. II c. 87: Omne illud, cuius substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem. Vgl. *Expos. in librum de causis* lect. 28 u. 29. Alanus ab Insulis, *Contr. haeret.* I 8. Migne P. L. t. 210 Sp. 314 C: Omne compositum habet suae existentiae principium. Ibn Gebirol, *Fons vitae* III 22, 30: Substantia composita causata est.

[2] Vgl. *Contr. gent.* l. I c. 22: Dei essentia est suum esse; und sehr viele Stellen sämtlicher Werke.

[3] d. h. „nicht analytischen“, wie sich aus *Monadologie* §§ 33, 34, 35, 36 erschließen läßt.

[4] So sagt Leibniz im 5. Briefe an Clarke (Werke ed. Gerhardt, Berlin 1890 t. VII p. 419): Le principe est celui d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu. Im weiteren aber spricht er fast nur vom Kausalprinzip. Vgl. auch *Nouveaux Essays* IV ch. XVII § 1.

[5] Vgl. *Monadologie* §§ 31, 32, 33 sq.; auch *Theodicee* B § 44. Es ist nicht unmöglich, daß, wie bei vielen Lehren Leibnizens, so auch hier sich Reminiszenzen an seine scholastischen Studien geltend machen.

Thomas aber sagt[1]: „Alles, was einem Gegenstande zukommt, ohne daß es zu seiner Wesenheit gehört (bei den kontingenten, geschaffenen Dingen also: Existenz und accidentia per aliud), kommt ihm durch eine Ursache zu. Die Momente, welche an sich nicht eine Einheit ausmachen, bedürfen zur Vereinigung einer Ursache".

[1] *Contr. gent.* l. I c. 22: Omne autem, quod convenit alicui, quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam. Ea enim, quae per se non sunt unum, si coniunguntur, oportet per aliquam causam uniri.

II. Abschnitt.

Das Kausalprinzip in der thomistischen Erkenntnislehre.

Nach Erörterung der ontologischen Grundlehren der thomistischen Kausalphilosophie erhebt sich die Frage, ob und inwiefern Thomas eine Begründung des Kausalprinzips für die Erkenntnis versucht hat, und welches überhaupt die Stellung des Prinzips in seiner Erkenntnislehre ist. Dabei sind aber drei Gesichtspunkte wohl auseinander zu halten: 1. Die aristotelisch-thomistische Lehre vom Zustandekommen der menschlichen Erkenntnis setzt als eine vorwiegend psychologische Theorie [1] die objektive Geltung des Kausalprinzips voraus. Jedoch wird umgekehrt aus dieser notwendigen Voraussetzung die Geltung des Prinzips nicht gefolgert. 2. Vorwiegend logisch orientiert ist dagegen die thomistische Lehre von der Gewißheit der ersten Prinzipien des Erkennens. In ihrem Zusammenhange wird auch die Frage nach der Gewißheit und Geltung des Kausalprinzips zu beantworten sein. 3. Was schließlich die Beziehung des Kausalprinzips zum Satze vom Grunde anlangt, so zeigt sich Thomas bemüht, die „ordo fiendi“ von der „ordo cognoscendi“ zu unterscheiden und Verursachung und Begründung nicht zu konfundieren. Nach diesen drei Gesichtspunkten gliedert sich die folgende Untersuchung, wobei der erste Paragraph mehr vorbereitenden, der dritte mehr ergänzenden Charakter trägt, während dem mittleren eine erhöhte Bedeutung zukommt.

1. Die thomistische Lehre vom Zustandekommen der Erkenntnis, insofern sie die objektive Geltung des Kausalprinzips voraussetzt.

[1] In der *S. theol.* sind z. B. die Erörterungen über die Erkenntnis der Psychologie eingegliedert.

Thomas von Aquino nahm die Erkenntnislehre des Aristotelismus in die Scholastik auf, zwar nicht als der erste, denn auch hierin gingen ihm Wilhelm von Auvergne[1] und Albert der Große[2] mehr oder weniger entschieden vorauf. Er löste sich aber fast völlig von den arabischen Interpreten, welche die Lehre von den Intelligenzen und vom „tätigen Verstande“ unter Verwertung neuplatonischer Anregungen ausgebaut hatten[3]. Er legte seinen Untersuchungen Übersetzungen aus dem Urtexte des Aristoteles zugrunde[4] und stellte seine Erkenntnislehre mit Klar-

---

[1] Vgl. M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (B. z. G. d. Ph. d. M.* II 1) S. 5f. und bes. 42f.

[2] Der Einfluß Alberts des Großen auf Thomas war auch hierbei ein ebenso früher wie nachhaltiger, und so schließt die Entwicklung der Grundanschauungen des Aquinaten keine nennenswerten Wandlungen ein.

[3] Averroës legte Aristoteles, *De anima* III 5, mit gewichtigen Gründen dahin aus, daß der „tätige Verstand“ unveränderlich, ewig und für alle Individuen ein einziger sei, während der „leidende Intellekt“ mit der Einzelseele untergehe. Thomas wandte sich nicht nur in seinen Hauptwerken gegen diese Auffassung, sondern bekämpfte dieselbe, zumal sie auch in der christlichen Welt, so an der Artistenfakultät der Pariser Universität, Anhänger gewonnen hatte, in einer besonderen Streitschrift *De unitate intellectus contra Averroistas* (ed. C. Morelles, t. XVII fol. 97 sq.), gegen den Magister Siger von Brabant gerichtet, worüber zu vergleichen ist: Mandonnet, *Siger de Brabant*, 1re part., Louvain 1911, 110 und 175. Die noch in der Renaissancephilosophie nachwirkende averroïstische Auffassung von der Sonderexistenz des „intellectus agens“ berührte sich aber auch mit der unter neuplatonischen Einflüssen entstandenen, phantastischen arabischen Intelligenzenlehre, die besonders von Avicenna vorgetragen und für die Erkenntnistheorie verwertet wurde, jedoch auch dem jüdischen Philosophen Ibn Gebirol und dem *Liber de causis* nicht fremd ist. Nach Avicenna sind die intelligiblen Spezies Ausflüsse der in der Stufenleiter der Wesen höher stehenden, umfassenden Intelligenzen, ja schließlich Gottes selbst und die letzte der auseinander emanierten Intelligenzen ist nichts anderes als der „intellectus agens“. Auch bei den christlichen Denkern waren unter dem Einfluß Augustins platonische und neuplatonische Anregungen lebendig, und die Konsequenzen, die vielfach für die Erkenntnislehre gezogen wurden, wichen von jenen Ansichten nicht allzu erheblich ab. So wendet sich Thomas z. B. in der *Quaestio disputata de anima* art. 5 gegen diejenigen, welche annehmen, „daß der tätige Verstand Gott selbst sei, das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet: . . . qui posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.

[4] Die Übersetzungen aus dem Griechischen lieferte ihm Wilhelm von Moerbeke, mit dem er am päpstlichen Hofe zusammentraf.

heit und Schärfe den Meinungen seiner Zeit gegenüber, nicht nur den Arabern und ihren Nachbetern, sondern auch dem Augustinismus und Platonismus. Inwiefern freilich sein konzilianter Geist zu größeren oder geringeren Konzessionen an die platonisch-augustinische Auffassung geneigt und auch stoischen Einflüssen nicht unzugänglich war, werden wir im Folgenden zu erörtern haben.

Den Erkenntnisvorgang erklärt Thomas[1] im Anschluß an Aristoteles[2]. Daher sind ihm auch mit dem Aristotelismus einige Prämissen gemeinsam, die aus der Voraussetzung des Entelechiegedankens erwachsen. Die Dinge sind danach erkennbar, insofern sie im Akte sind; denn ohne Form ist nichts erkennbar[3]. Wenn nun das Erkennen in einer Verähnlichung des erkennenden Subjekts mit seinem Objekte besteht[4], dann genügt nicht die Aktualität im Objekt, sondern es ist noch eine Tätigkeit im Subjekte anzunehmen[5]. Das menschliche Erkenntnisvermögen ist an sich wie eine unbeschriebene Tafel (sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum) und verhält sich zunächst hinsichtlich der Intelligibilien „in potentia“[6].

Das menschliche Erkennen nimmt seinen Ausgang von der Sinnlichkeit[7]; die Dinge der Umwelt rufen in den Sinnesorganen, die für Eindrücke empfänglich sind, Modifikationen hervor, und so

[1] Die Hauptstellen, an denen Thomas seine Erkenntnislehre darlegt, sind: *Quaest. disp. de anima* art. 4; *de veritate* qu. 1, qu. 10, qu. 15; *Quodlibet* VIII art. 3; *Contr. gent.* l. II c. 66—78; *S. theol.* I qu. 79, qu. 84—86.

[2] Besonders Aristoteles, *De anima* III c. 4—8, 429a 12sq.

[3] *Contr. gent.* l. II c. 98 (Röm. Ausgabe p. 279): Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu; unde et forma est principium cognitionis rei, quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Vgl. *S. theol.* I qu. 12 art. 7c.

[4] *Contr. gent.* l. II c. 77: Omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. *Ibid.* l. II c. 98: Quod recipitur est in recipiente secundum modum recipientis. Vgl. *S. theol.* I qu. 84 art. 2c; I–II qu. 5 art. 5c; *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 3; Thomas beruft sich für diese Lehre, die mit der aristotelischen Verähnlichungslehre im Einklang steht, auf den *Liber de causis*. Vgl. Ed. Bardenhewer, § 7. 9 und S. 265f.

[5] *S. theol.* I qu. 84 art. 6c; nächste Seite, Anm. 4 zitiert.

[6] *S. theol.* I qu. 79 art. 2c; vgl. Aristoteles, *De anima* l. III c. 4, 430a 1.

[7] *Contr. gent.* l. II c. 37: Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est.

kommen die „species sensibiles“ zustande, getreue Abbilder der Einzeldinge. Nun ist aber nach Aristoteles das Einzelding mit seinen Zufälligkeiten nicht Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis. Im Gegenteil, gerade das Allgemeine, Notwendige, Nichtanderszudenkende ist das wahre Objekt des *νοῦς*[1]. Der einfache Sinneseindruck genügt nicht, um die intellektuelle Operation zu veranlassen, da etwas Körperliches keinen Eindruck im Unkörperlichen hervorbringen kann. Nach dem Grundsatze: „Das Tätige ist wertvoller als das Leidende“[2] ist vielmehr etwas Vorzüglicheres erforderlich. Da die platonische Ansicht vom Teilhaben des Intellektes an den Ideen abgelehnt wird, so stellt Aristoteles[3] und im Anschluß an ihn Thomas die Lehre vom „tätigen Verstande“, vom „intellectus agens“ auf. Dieser Intellekt ist es, der die Sinnesbilder, die Phantasmen, erleuchtet und aktuell erkennbar macht[4]. Er vermag das Wesen der Dinge abzubilden, welches allein das wahre Objekt des Verstandes ist, wie Aristoteles sagt[5]; und „obiectum enim intellectus est ‚quod quid est‘“, lautet ausdrücklich auch die thomistische Lehre[6]. Der „intellectus agens“

[1] *Metaph.* VII (*Z*) 3, 1028b 31sq., 1029b 8sq. Obschon es für uns keineswegs das Frühere und Bekanntere ist, wie Aristoteles, *Analyt. poster.* I 2, 71b 9sq., I 18, 81a 38sq. und anderwärts ausführt; vgl. *Anal. priora* II 23, 68b 35sq.; *Anal. poster.* I 24, 85a 20sq., II 5, 91b 12sq., *De anima* III 6, 430b 25sq.

[2] Aristoteles, *De anima* III 5, 430a. Vgl. oben S. 17, Anm. 8.

[3] Aristoteles, *De anima* III 4, 429b 9sq.

[4] *S. theol.* I, qu. 84 art. 6c: Nihil corporeum inprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius . . . Non tamen ita, quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem . . . facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

[5] Aristoteles, *De anima* III 6, 430b 27.

[6] *S. theol.* I qu. 85 art. 2. 3 u. 4; qu. 86 art. 1; II—II qu. 8 art. 1; *Contr. gent.* l. I c. 58, l. III c. 56. *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 4 ad 6. Duns Scotus dagegen, *De rerum principio* qu. 13 n. 21sq.; *De anima* qu. 22 n. 3 lehrt, daß der Intellekt auch das Einzelne unmittelbar zu erkennen vermöge. Die gleiche Auffassung vertritt Fr. Suarez, *De anima* l. IV c. 3 (Opera omnia. Venetiis 1740, t. III). Vgl. auch Disput. metaph. d. VI sect. 6; Caietan verteidigt im Komm. zu *S. theol.* I qu. 86 art. 1 die thomistische Ansicht gegen die Scotisten.

ist nach ihr imstande, die Wesenheiten der Dinge aus den individuellen, zufälligen Bestimmungen mit untrüglicher Sicherheit [1] herauszulösen und herauszuschauen [2]. Die so gewonnenen intelligiblen Spezies informieren das eigentlich aufnehmende Erkenntnisvermögen, den „intellectus possibilis“ [3]. Auf Grund dieser Information bildet der Intellekt Begriff, Definition, Zusammensetzung oder Teilung, welche durch die Sprache d. h. entweder den einfachen Namen (Hauptwort) oder aber die Aussage bezeichnet werden [4].

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als sei das Verhältnis der einzelnen Erkenntnisstufen und -faktoren zueinander, von der völligen Isolierung von Objekt und Subjekt bis zu ihrer Vereinigung im Erkenntnisakte, schlechthin das einer fortlaufenden Beeinflussung und Verursachung. Thomas trifft jedoch eine genauere Unterscheidung [5]. Danach kommt Sinnesempfindung nur der Vereinigung, dem Kompositum von Leib und Seele zu. Die Operationen des sinnlichen Teiles werden durch den Eindruck der Objekte im Sinnesorgan verursacht. Für die Verstandeserkenntnis ist jedoch eine solche Erklärungsweise unzureichend und unbrauchbar. Etwas Körperliches kann nämlich in einem Unkörperlichen keinen Eindruck hervorrufen. Der einfache Sinneseindruck genügt also nicht zur Verursachung einer intellektuellen Tätigkeit. Die

[1] Aristoteles, *Metaphysik* IX (Θ) 10, 1051 b 28 sq. *De anima* III 6, 430 a 26.

[2] *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 6 ad 2: Sensus per eam (formam) manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus.

[3] *Contr. gent.* l. II c. 59: Phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem. *Ibd.* c. 60: Intellectus agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens ut ars ad materiam.

[4] *S. theol.* I qu. 85 art. 2 ad 3: . . . Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio, quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus.

[5] *S. theol.* I qu. 84 art. 6, wobei er sich auch mit Augustinus, *De divers.* quaest. LXXXIII qu. 9 und *Sup. Genes. ad liter.* l. XII c. 16 auseinanderzusetzen hat und mit den Lehren Demokrits und Platons im aristotelischen Sinne abfindet.

Phantasmen sind nicht imstande, den „möglichen Intellekt“ unmittelbar zu beeinflussen und zu informieren, sondern sie müssen durch den „tätigen Verstand“ actu intelligibel gemacht werden. Daher kann man nicht sagen, daß die Sinneserkenntnis ganz und vollkommen Ursache der Verstandeserkenntnis sei, sondern vielmehr nur, „daß sie deren Ursache gleichsam das Material darbiete“ [1]. Auch an einer anderen Stelle [2] sagt Thomas, daß der „intellectus agens“ das vorzüglich Tätige sei, während die Phantasmata, die von den äußeren Dingen empfangen werden, gleichsam nur instrumentale Hilfsmittel darstellten.

In der weiteren Entwickelung der Scholastik näherte sich die Lehre vom Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand einem erkenntnistheoretischen Occasionalismus, so z. B. bei Duns Scotus [3] und Franciscus Suarez [4]. Obwohl Suarez als Metaphysiker jedem Occasionalismus abhold ist und für die wirkliche Kausalität der sekundären Ursachen (causae secundae) eintritt, erklärt er sich gegen die Ansicht, daß die „Species intelligibiles“ aus den Sinnenbildern förmlich „herausgezogen“ würden. Es handle sich vielmehr nur um eine der sinnlichen entsprechende geistige Tätigkeit [5]. Aber wenn auch, um die Verbindung dieser beiden nicht zu verlieren, an der Einheit der Seele festgehalten wird, so bleibt dennoch

[1] Vgl. oben S. 46, Anm. 4 das Zitat aus *S. theol.* I qu. 84 art. 6 c, dessen Fortsetzung folgendermaßen lautet: *Ibd.*: Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae

[2] *Quodlibet.* VIII art. 3 c: . . . intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem, quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia.

[3] Duns Scotus, *In sent.* l. I dist. 3 qu. 4 n. 8: ad istam notitiam intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione.

[4] Suarez, *De anima* l. IV c. 2 n. 11: Haec vero determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo ex vi unionis, quam habent in eadem anima.

[5] Suarez, *De anima* l. IV c. 2 n. 12: Atque ita fit, ut anima, ut primum phantasiando rem cognoscit aliquam, per virtutem spiritualem quam intellectum agentem vocamus, quasi depingat rem eandem in intellectu possibili. Vgl. auch M. Lechner, *Die Erkenntnislehre des Suarez. Philos. Jahrb.* XXV 2, 1912, S. 133 f.

das „Plus“ und die Autonomie der geistigen Tätigkeit zu erklären, und dabei stellt sich dann unwillkürlich ein Zurückgreifen auf den Augustinismus ein, ein Weg, den die Folgezeit wirklich gegangen ist, und der mit Malebranche seinen Höhepunkt erreicht.

Wenn Aristoteles und Thomas dem „intellectus agens“ auch eine gewisse Spontaneität und vorzüglichere Kausalität zugestehen, so stimmen beide doch darin überein, daß Sinnlichkeit und Empfindung zum Zustandekommen der Erkenntnis unbedingt nötig sind, und daß auch die Seele niemals ohne Hinwendung zu einem anschaulichen Vorstellungsbilde denke[1]. Durch sinnliche Anregung wird nach thomistischer Lehre sogar die Erkenntnis der ersten Prinzipien in uns verursacht[2]; ja Thomas spricht geradezu von der Wahrheit, die in uns von den Dingen verursacht werde und sich nicht nach dem Gutdünken der Seele, sondern nach der Existenz der Dinge richte[3]. Danach nämlich, daß ein Ding ist oder nicht ist, nennt man Rede und Erkenntnis wahr oder falsch. So heißen den schließlich die Gegenstände, insofern sie existieren und affizieren, ganz allgemein Ursachen der Erkenntnis[4]. Aber wenn auch nach dieser Lehre die Kausalität die Verbindung zwischen dem äußeren Objekt und dem Erkennen herstellt, so benützt Thomas trotzdem diese notwendige Voraussetzung, die

[1] Aristoteles, *Analyt. poster.* l. I c. 18, 81 b 5—9; *De anima* l. III c. 7, 431 a 16, 17: *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.* Vgl. *ibd.* c. 8, 432 a 12 sq. *De memoria* c. 1, 449 b 31: *νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος.* Die Lehre der Scholastik von der „conversio ad phantasmata“ und der Intellektualisierung der Anschauung blieb trotz aller sonstigen Gegensätze Gemeingut der meisten Philosophen, so von Leibniz, Kant, Schopenhauer, Bolzano und neuestens Husserl, wie sie auch besonders von Brentano in der modernen Psychologie eingebürgert wurde, wo sie sich mit Charcot's u. a. Lehre von den verschiedenen Vorstellungstypen verbindet.

[2] *Contr. gent.* l. II c. 83. Wir kommen auf diese Lehre im nächsten § eingehend zurück.

[3] *Quaest. disp. de veritate* qu. 1 art. 2 ad 3: Veritas, quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: ex eo enim, quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter. Vgl. Aristoteles, *Categ.* c. 5, 4 b 8—10.

[4] *Contr. gent.* l. I c. 67: Sicut autem apud nos res sunt causae cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. *Quaest. disp. de veritate.* qu. 2 art. 14 c.: Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum scilicet eam a rebus accipimus.

ihm auch mit neueren Philosophen gemeinsam ist [1], nicht zu einer Begründung des Kausalprinzips.

2. Die thomistische Lehre von den ersten selbstgewissen Prinzipien und die Begründung der Gewißheit und Geltung des Kausalprinzips.

Wenn die Frage nach der objektiven Geltung und nach der Begründung der Gewißheit des Kausalprinzips innerhalb des thomistischen Systems aufgeworfen wird, dann gehört ihre Beantwortung in die Lehre von der Gewißheit der ersten Prinzipien. Mit dieser wichtigen Doktrin ist bei Thomas die Lehre vom natürlichen Lichte der Erkenntnis eng verbunden.

Aristoteles gebraucht in *Περὶ ψυχῆς* das Gleichnis, daß der *νοῦς ποιητικὸς* wie ein Licht sei, welches die nur der Möglichkeit nach vorhandenen Farben zu wirklichen mache [2]. Was bei ihm nur ein Gleichnis war, das erlangte in der weiteren Entwickelung der Philosophie die Bedeutung einer prinzipiellen Lehre. Platons Bilder von der Sonne und dem Lichte [3] erwiesen sich als fruchtbare Anregungen. Der Neuplatonismus verwertete sie in seiner Lehre von dem Stufenreiche der Wesen und seiner Erkenntnistheorie, namentlich aber übernahm sie Augustinus. Nach seiner Lehre strahlt Gott als das intelligible Licht die Wahrheit in die Seele ein, und in dem Glanze dieses Lichtes erblicken wir die allen gemeinsamen, ewigen Wahrheiten [4]. Von Augustinus

[1] Descartes setzt in seiner 6. Meditation voraus, daß die Vorstellungen in uns verursacht sein müssen, ehe er untersucht, ob dies von Gott, einem mächtigen Geiste oder äußeren, körperlichen Dingen geschehe. Locke, *Essay concerning human understanding* IV c. 11 § 1, 2 geht ähnlich von der Verursachung der Vorstellungen in uns durch äußere Dinge aus, um das Wissen von der Außenwelt zu begründen. Kant, insoweit er der Psychologie einen Platz in seiner Erkenntnistheorie einräumte, sah sich genötigt, Dinge an sich anzunehmen, die uns affizieren, was seit Jakobi an seiner Lehre getadelt wird. Schopenhauer machte aus der Not eine Tugend, indem er die Kausalität für eine apriorische Funktion des Verstandes erklärte, ohne die nicht von der Empfindung zum Aufbau der Außenwelt, der Welt als Vorstellung, geschritten werden könne. Ähnlich, jedoch mit besonderer Berücksichtigung der Willenssphäre, verfuhr Maine de Biran.

[2] Aristoteles, *De anima* III 5, 430a 15—17.

[3] Platon, *Politeia* VI 508 DE; VII 517 B.

[4] Augustinus, *Retract.* I c. 4 n. 4. Migne *P. L.* t. 32 Sp. 590: praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt. *De trinitate* l. IX c. 6. Migne *P. L.* t. 42

empfing das Mittelalter die Lehre vom Lichte der Erkenntnis, und Thomas' großer Zeitgenosse, der hl. Bonaventura[1], hielt an diesem Grundgedanken des Augustinismus unentwegt fest, der an Matthäus von Aquasparta, Johann Peckham, Heinrich von Gent u. a. die ganze weitere Entwicklung hindurch eifrige Verfechter fand[2].

Den augustinisch-platonischen Gedanken vom Ewigkeitscharakter der Wahrheit[3], die Lehre vom natürlichen Lichte der Erkenntnis und einige stoisch gefärbte Erweiterungen dieser Theorie, auf die wir im Folgenden zurückkommen werden, behielt auch Thomas bei. Er lehrt einmal, daß „das Licht des tätigen Verstandes in der vernünftigen Seele als aus seinem ersten Ursprunge aus

Sp. 966: Sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. *Jbd.* l. XII c. 15, *P. L.* t. 42 Sp. 1011: Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circum adiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus. Vgl. *Confess.* l. X c. 40 n. 65. Migne *P. L.* t. 32 Sp. 807.

[1] Bonaventura. Vgl. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam, Quaracchi* 1883, S. 1 fg. und S. 49.

[2] Über den damaligen Augustinismus vgl. besonders: F. Ehrle, S. I., *Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts.* (*Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* V, 603 ff.); Ders., *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.* (*Zeitschrift für kath. Theologie* 1889, S. 172 ff.); Ders., *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode.* (*Zeitschr. f. kath. Theol.* II 1913 S 266–318); G. Fr. v. Hertling, *Augustinuszitate bei Thomas von Aquin*, München 1904, (*Sitzungsber. der philos.-philolog. u. hist. Klasse der Kgl. Bayer.-Ak. d. Wiss.* 1904 II. 4 S. 535—602); Ders., *Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert*, Akademierede, München 1910, 13 ff.; M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*, Wien 1906; Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste* (*Revue des sciences philosoph. et théolog.* 1913, pp. 46 et 245); Überweg-Baumgartner, *Grundriß d. Gesch. d. Philos.* II, Berlin 1914, S. 431 ff. Über Heinrich von Gent vgl. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II. Bd. (Mainz 1865), S. 734 ff.; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain 1900, 295 sq. Vgl. auch die Texte einiger Bonaventuraschüler in De humanae cognitionis ratione etc, zitiert in der vorigen Anmerkung.

[3] Über dessen bedingte Anerkennung durch Thomas vgl. besonders Quodlibet. X art. 7 c.

den getrennten Substanzen, vorzüglich aus Gott, hervorgehe“ [1]. In der *„Summa contra gentiles“* legt er seine Ansicht dahin aus, daß „das geringe intelligible Licht, welches uns von Natur eigen ist, zu unserem Erkennen ausreicht“ [2], und diese Meinung entspricht ohne Zweifel am besten und klarsten der Grundüberzeugung des Aquinaten, wie sie in allen seinen Werken harmonisch wiederkehrt. Um so mehr aber glaubt Thomas die Tätigkeit des „intellectus agens“ mit dem Lichte vergleichen zu können, als Aristoteles selbst den Vergleich gebraucht hat [3].

Das natürliche Licht besteht nach Thomas in der Tätigkeit des „intellectus agens“, die Sinnesbilder aktuell intelligibel zu machen, sodaß die „species intelligibiles“ vom möglichen Intellekt aufgenommen werden können [4], was, wie schon gezeigt wurde, durch Abstraktion des Wesentlichen, Allgemeinen geschieht. Aber mit dieser Begriffsgewinnung ist die Tätigkeit des „natürlichen Lichtes“ noch nicht erschöpft; es spielt außerdem noch eine wichtige Rolle in der Lehre von den Prinzipien.

In dem berühmten Schlußkapitel seiner zweiten *Analytiken* [5] wirft Aristoteles die Fragen auf, ob das Wissen um die obersten, unbeweisbaren Prinzipien, ohne die ein Wissen durch Beweise unmöglich ist, dasselbe sei, wie das durch Schlüsse vermittelte Wissen, und ob die Kenntnis der Prinzipien eine erworbene oder eine uns innewohnende, wenn auch unbemerkte, sei. Er lehnt das eine wie das andere ab und entscheidet sich für die Annahme eines Vermögens, des *νοῦς*, der als Prinzip der Prinzipien über der Wissenschaft stehe [6]. Die Kenntnis der obersten Begriffe und Prinzipien

---

[1] *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 6 c: Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit sicut a prima origine a substantiis separatis, praecipue a Deo.

[2] *Contr. gent.* l. II c. 77: Parvum lumen intelligibile, quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

[3] *Contr. gent.* l. II c. 77 (Ende): Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis, et praecipue cum Aristoteles (tertio De anima t. c. 18) intellectum agentem comparet lumini.

[4] *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 6 c: . . per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint.

[5] Aristoteles, *Analytic. poster.* l. II c. 19, 99 b 9 sq.

[6] So sagt auch Thomas, *Contr. gent.* l. II c. 76: Constat autem, quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio.

erlangen wir freilich erst durch Induktion, die jedoch mehr eine Hinführung als eine Begründung darstelle, wie überhaupt das Allgemeine immer durch Wahrnehmung in die Seele komme[1].

Eine andere Theorie der Begriffsbildung hatten im Altertum die Stoiker aufgestellt. Danach kommen die Begriffe teils unwillkürlich, teils durch bewußte Denktätigkeit zustande. Die auf die erste Weise gewonnenen sind die sogenannten „notiones communes" (*κοιναὶ ἔννοιαι*), die mitunter auch als „eingepflanzte Vorannahmen" (*ἔμφυτοι προλήψεις*), ja als angeboren bezeichnet werden. Zu diesen uns von der Natur innewohnenden Begriffen werden z. B. die Ideen des Guten und der Gottheit gezählt. Durch bewußte Denktätigkeit, von der Wahrnehmung ausgehend, werden dagegen nach stoischer Lehre[2] die Einzel- und Gattungsbegriffe gewonnen.

[1] Aristoteles, *Analyt. priora* II 23, 68b 35sq.; *Analyt. poster.* I 18, 81a 38sq., II 5, 91b 12sq. und II 19, 100b 3sq.: *δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ καὶ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ. ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων, αἷς ἀληθεύομεν, αἱ μὲν ἀεὶ ἀληθεῖς εἰσίν, αἱ δὲ ἐπιδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς, αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων γνωριμώτεραι, ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἐπεὶ δ' οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν, νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν, ἔκ τε τούτων σκοποῦσι καὶ ὅτι ἀποδείξεως ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξις, ὥστ' οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο παρ' ἐπιστήμην γένος ἔχομεν ἀληθές, νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή· καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα.* Vgl. ferner Metaph. I (A) 1, 981b 10sq; VII (Z) 3, 1029b 7sq. *Nic. Eth.* VI 6, 1140b 31—1141a 8; auch: W. Andres, *Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles*, Breslau, Diss. 1905.

[2] Über die stoische Lehre, hauptsächlich die Theorie von den „notiones communes", vgl. E. Zeller, *Philosophie der Griechen* (III 1) 3. Aufl. Bd. IV, Leipzig 1880, p. 74sq.; Plutarch, *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς*, Moralia, ed. G. N. Bernadakis vol. VI, Leipzig 1895, p. 284sq.; *Fragm. de anima* 2, vol. VII, Leipzig 1896, p. 28; Diogenes Laertius, ed. Cobet, Paris 1850, l. VII 1. 37, p. 171: *ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Ibd.: φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν*; Cicero, *De natura deorum*, l. II c. 4 § 12, ed. C. F. W. Mueller, Leipzig 1910, Pars IV vol. 2, p. 51: Omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos. Vgl. *Tusculan. Disput.*, l. I c. 24 § 57; *De legibus* I c. 8 § 24; *De finib.*, l. III c. 10 § 33sq; Seneca, *Ad Lucilium Epist.*, *l. XX*, Ep. 3 (Ep. 120 tot. operis) ed. Hense, Leipzig 1898, S. 567: ... quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit; hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Cfr. l. c. Ep. 117, 6; ferner J. Sto-

In das christliche Denken fanden diese Anschauungen früh Eingang. Justinus bezeichnet den Gottesgedanken als „einen der Natur des Menschen eingepflanzten Glauben“ und als „eingepflanzten Samen des Logos“ [1]. Nemesius spricht von *φυσικαὶ ἔννοιαι* [2]. Augustinus empfand die Geltung der „veritates communes“ bereits als eines der tiefsten Probleme [3]. Boëthius streifte gleichfalls die Frage der Gewißheit der verschiedenen Urteile [4]. Das Mittelalter griff diese Gedanken mit Eifer auf. Anselm von Canterbury z. B. betrachtet eine große Anzahl von Begriffen als erste und allen Menschen gemeinsame [5].

Thomas nimmt angesichts dieser verschiedenen Lehrmeinungen eine vermittelnde Stellung ein. Auch er erkennt als Peripatetiker oberste Prinzipien an und gesteht ihnen eine erhöhte Gewißheit zu. Ein Satz, ein Prinzip, kann nach seiner Lehre [6] als durch sich selbst gewiß erkannt werden, wenn das Prädikat im Begriffe des Subjektes eingeschlossen ist. Es genügt alsdann die Kenntnis der Termini, um die Prinzipien selbst zu erkennen. In dieser Weise steht die Gewißheit der ersten Prinzipien des Beweisens im Sinne analytischer Urteile fest. Die Termini werden aus

baeus, *Eclog.*, § 792 ed. Wachsmuth-Hense, Berlin 1884, S. 317. Auch Themistius spricht: *In libr. Aristotel. de anima paraphrasis* Z 191, ed. R. Heinze, Berlin 1899, S. 103 fg. von *κοιναὶ ἔννοιαι*.

[1] Justinus, *Apolog. secunda* 6, Migne P. Gr. t. 6 Sp. 453: *ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων*. 8: *σπέρμα λόγου ἔμφυτον*.

[2] Nemesius, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* 13, ed. Chr. Fr. Matthaei, Halae 1802, p. 203 sq.: *φυσικὰς δὲ λέγομεν ἐννοίας τὰς ἀδιδάκτως πᾶσι προσούσας, ὡς τὸ εἶναι Θεόν· ταύτην δὲ ὁ Πλάτων ἀνάμνησιν εἶναι λέγει τῶν ἰδεῶν.*

[3] Vgl. hierüber außer den Zitaten oben S. 50, Anm. 4 besonders Al. Schmid, *Erkenntnislehre*, I. Bd., Freiburg i. B. 1890, S. 374 fg.; M. Baumgartner, *Augustinus* in: *Große Denker*, hrsg. von E. v. Aster, Leipzig 1911, I. Bd., S. 262 fg.

[4] Boëthius, *Liber de hebdomadibus* Migne, *P. L.* t. 64 Sp. 1311 AB.

[5] Vgl. J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury* (*B. z. G. d. Ph. d. M.* X 3, Münster 1911) S. 32 fg.

[6] *S. theol.* I qu. 2 art. 1 c: Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti. *Jbd.*: Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars et similia. — Vgl. M. Baumgartner, *Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis*, in der Festschrift für G. Frhr. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913.

dem Sinnlichen gewonnen, und mit der Abstraktion der Begriffe aus dem sinnlich Gegebenen und dem Vergleiche dieser Begriffe ist unmittelbar die Einsicht in die Wahrheit und Geltung der aus ihnen zusammengesetzten Prinzipien verknüpft. So hält Thomas an dem aristotelischen Grundgedanken fest, daß nichts im Intellekte sei, was vorher nicht in den Sinnen gewesen. Ausdrücklich lehrt er[1]: „Die Erkenntnis der Prinzipien selbst wird in uns aus dem Sinnlichen heraus verursacht; wenn wir nämlich durch den Sinn nicht etwas Ganzes erfassen würden, dann könnten wir auch nicht erkennen, daß das Ganze größer ist als der Teil."

Thomas bezeichnet ferner an vielen Stellen seiner Werke die Prinzipien als „uns von Natur innewohnende"[2], als solche, deren Kenntnis uns angeboren sei[3], und spricht von dem Wahrheitsgehalt „jener Meinung, welche annimmt, daß wir das, was wir lernen, schon vorher in unserer Kenntnis besäßen"[4]. „Es existieren, so sagt er[5] mit einer deutlich an den Stoizismus[6] gemahnenden Wendung, in uns gewisse Keime der Wissenschaften, nämlich erste

[1] *Contr. gent.* l. II c. 83: Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere, quod totum esset maius parte, sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus.

[2] *Contr. gent.* l. IV c. 11: Intellectus noster aliqua naturaliter cognoscit, sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. *S. theol.* I qu. 79 art. 12 c.: Principia . . . nobis naturaliter indita. Vgl. *Contr. gent.* l. I c. 7.

[3] *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 6 ad 6: Prima principia, quorum cognitio est nobis innata. Vgl. auch *ibd.* qu. 10 art. 8 ad 1.

[4] *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 6 c: Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet, quae ponit, nos ea quae addiscimus ante in notitia habuisse.

[5] *Quaest. disp. de veritate* qu. 11 art. 1 c: Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates sive incomplexa, sicut ratio entis et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit.

[6] Seneca, *Ad Lucilium Epist. l. XX*, Ep. 3 (Ep. 120), ed. Hense p. 567: Hoc nos natura docere non potuit, semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit.

Verstandesbegriffe, die sogleich vermöge des Lichtes des tätigen Verstandes durch die vom Sinnlichen abstrahierten Spezies erkannt werden, mögen sie nun zusammengesetzt sein wie die Grundsätze oder einfach wie die Begriffe des Seins, der Einheit u. a., die der Intellekt alsbald erfaßt." Die Kenntnis der von Natur gewissen Prinzipien ist uns von Gott eingepflanzt, da Gott selbst der Urheber unserer Natur ist; und auch die göttliche Weisheit enthält jene Prinzipien [1]. So sind sie gewissermaßen „similitudines" der unerschaffenen Wahrheit [2]. In zweifacher Hinsicht gibt das göttliche Erkennen für das kreatürliche die Norm ab. Erstens nämlich enthält die göttliche, ewige Weisheit die von Natur gewissen, ersten Prinzipien, sodann aber begründet sie auch die Erkennbarkeit der Dinge. Die göttlichen Ideen, als Prinzipien der Erschaffung der Kreaturen [3], sind die Vorbilder der Formen der Dinge [4]. Die Formen wiederum sind das Intelligible für uns [5], da die Materie das Prinzip der Vereinzelung ist [6], der Verstand aber jederzeit das Allgemeine erfaßt [7]. Da der Intellekt durch das „natürliche Licht" zu dieser Abstraktion befähigt ist, und so der Kreislauf geschlossen wird, kann dieses Licht als in gewisser Weise am ewigen, unerschaffenen Lichte teilhabend gedacht werden. Thomas räumt daher ein, daß wir durch Partizipierung an den „ewigen Gründen" (rationes aeternae) und der „ersten Wahrheit" alles erkennen [8].

[1] *Contr. gent.* l. I c. 7: Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet.

[2] *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 6 ad 6: Prima principia, quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis.

[3] *S. theol.* I qu. 15 art. 3c: Cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur.

[4] Auf die Lehre von der „causa exemplaris" kommen wir im nächsten Abschnitt zurück.

[5] Vgl. oben S. 45 bes. Anm. 3.

[6] *Contr. gent.* l. II c. 75: Videtur enim quod omnis forma, quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam; quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Vgl. *ibd.* c. 49, c. 93, c. 100; *S. theol.* I qu. 14 art. 11c und ad 1; *De ente et essentia* c. 2.

[7] Vgl. oben S. 46 ff.

[8] *S. theol.* I q. 84 art. 5c: Cum ergo quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscit, dicendum est, quod aliquid in aliquo

So unverkennbar aber auch die Anklänge an Augustinus, die Stoa und mittelbar an Plato sind, so bekämpft Thomas dennoch an vielen Stellen seiner Werke nach dem Vorbilde des Aristoteles die Lehre Platons von den angeborenen Ideen[1] und bleibt selbst der konsequente Peripatetiker. Dies geht schon aus dem Charakter der von ihm anerkannten ersten Begriffe und Grundsätze und aus seiner Lehre vom „habitus principiorum" hervor[2].

dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. — *Quodlibet.* X art. 7c: Nihil . . . possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam immutabilitatem et infallibilitatem.

[1] Plato, *Phaidros, Phaidon und Politeia.* Thomas schließt sich der aristotelischen Kritik der platonischen Ideenlehre an. Über seine Stellungnahme zu Plato vgl. V. Lipperheide, *Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre,* München 1890, bes. Kap. 9, S. 84 ff.: „Die Ideen als Erkenntnisprinzipien".

[2] In seinem Kommentar zu einer Stelle der Nikomachischen Ethik (VI 5, 1140 b 4—6) über den νοῦς τῶν ἀρχῶν sagt Thomas l. VI lect. 5a: Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam, quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia; und *S. theol.* I qu. 79 art. 12c führt er aus: Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum. Teilweise durch die Lehren des Alexander von Aphrodisias angeregt, hat auch die Doktrin vom „habitus" (der aristotelischen ἕξις entsprechend) und den Erkenntnisstufen in der Entwicklung des Aristotelismus eine eigene Geschichte. Vor allem sind es arabische Denker, Alfârâbî und Avicenna, welche die Abstufungen habitueller Erkenntnis systematisierten. Vgl. M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis,* bes. S. 243 ff.; Carra de Vaux, *Avicenne,* Paris 1900, p. 220. Von Thomas werden nicht nur die Prinzipien der spekulativen Erkenntnis als habituell gegenwärtige Normen gedacht, sondern es wird auch ein ihrer Bedeutung genau im Sittlichen entsprechender „habitus naturalis primorum principiorum operabilium" oder „habitus practicus", die Synteresis, angenommen. Besonders deutlich wird die Gegenüberstellung *Quaest. disp. de veritate* qu. 16

In Anlehnung an Aristoteles[1] und Avicenna[2] lehrt Thomas, daß dasjenige, was als erstes unter die Apprehension fällt, das Sein sei, dessen Begriff in allem eingeschlossen sei, was auch immer jemand erfasse, und daß darum als erstes unbeweisbares Prinzip der Satz vom Widerspruche zu gelten habe[3]. Einen vollständigen, systematischen Überblick über die Grundbegriffe und Grundsätze („dignitates", dem aristotelischen ἀξίωμα entsprechend) gibt Thomas nirgends[4]. Nur die allgemeinsten Seinsbestimmungen (modi essendi) stellt er einmal (De veritate qu. 1 art. 1 c) zusammen: Sein, Nichtsein, Einheit (Individualität), Dingsein (res), Anderssein, Wahrsein und Gutsein[5].

art. 1 c; *S. theol.* I—II qu. 94 art. 2 c; *Opusc. de duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis.* Init. Ich muß es mir versagen, hier näher auf diese Lehre, die auch schon Albert dem Großen geläufig war, ihre Herkunft, ihre Beziehungen zur Patristik (Hieronymus), zu den Arabern usw. einzugehen, und verweise nur auf einige neuere Untersuchungen: F. Wagner, *Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin,* Freiburg 1911. O. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin* (*B. z. G. d. Ph. d. M.* X 1 2). R. Leiber, *Name und Begriff der Synteresis in der mittelalterlichen Scholastik* (*Philos. Jahrbuch der Görres-Ges.* XXV 3) Fulda 1912, S. 372 ff. W. Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik* (*Freiburger theol. Studien,* hrsg. von G. Hoberg und G. Pfeilschifter, 4), Freiburg i. B. 1911.

[1] Aristoteles, *Analyt. poster.* l. I c. 2, 72 a 36 sq.; c. 10, 76 a 31 sq.; *Metaph* III (B) 4, 1001 a 4 sq. und IV (*Γ*) vollständig.

[2] Avicenna, *Metaph.* l. I c. 9.

[3] *S. theol.* I—II qu. 94 art. 2 c: Illud quod primo cadit in (sub) apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit; et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV. Metaph.

[4] Nach thomistischer Lehre sind im Anschluß an die aristotelische Metaphysik besonders das Widerspruchsgesetz, der Satz von der Identität und vom ausgeschlossenen Dritten, im Anschluß an Boëthius, *Liber de hebdomadibus,* die mehr mathematischen Axiome: „Das Ganze ist größer als der Teil" und „wenn zwei Größen einer Dritten gleich sind, so sind sie einander gleich" als erste Prinzipien anzusprechen. Für den Intellekt, der das „quod quid est" erfaßt (im Unterschied vom „intellectus componens et dividens", vgl. darüber besonders *Expos. in Metaph.* l. IV lect. 6), sind erste Grundbegriffe: der Begriff des Seins, des Nichtseins, des Andersseins, des Einen usw.

[5] Bei der scholastischen Lehre von diesen ersten Grundbegriffen, die auch als Transscendentalien und „passiones entis" bezeichnet werden, sind sicherlich auch platonische Anregungen (Platon, *Theaitetos* 185, *Sophist.*

Es erhebt sich nunmehr die für unsere Untersuchung wichtige Frage, ob das Kausalprinzip nach Thomas zu den ersten, selbstgewissen Prinzipien zu zählen sei. Zwar führt er dasselbe nicht ausdrücklich in seinen gelegentlichen, unvollständigen Aufzählungen dieser Prinzipien[1] an, aber es entspricht ganz dem Sinne seiner Lehre, das Kausalprinzip als ein derart selbstgewisses zu bezeichnen. Der Potenz-Akt-Gedanke, der die peripatetische Kausalphilosophie „in nuce" enthält, gehört gleichfalls zu den Prinzipien. Thomas sagt in der Einleitung zu seiner Exposition der aristotelischen Metaphysik[2], daß „jene Wissenschaft die am meisten dem Verstande entsprechende sei, die es mit den allgemeinsten Prinzipien zu tun habe; diese aber sind das Sein und was zum Seienden gehört, wie Einheit und Vielheit, Potenz und Akt". Durch Vergleichung der beiden Termini Potenz und Akt ergibt sich, daß nichts aus der Potenz in den Akt außer durch ein „ens actu" übergeführt, und weiterhin, daß alles, was bewegt wird, von einem andern bewegt wird[3]. Dies ist aber, wie wir bereits im Beginn unserer Untersuchungen[4] feststellten, für den Peripatetiker Thomas der allgemeinste Ausdruck des Kausalgesetzes.

Sodann lehrt der Aquinate auch[5], daß es für den Menschen genüge, eine Wirkung zu erkennen, um zu wissen, daß sie eine

254 CD) und Nachwirkungen lebendig. Über solche ersten Begriffe in der Frühscholastik vgl. z. B. J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury*, S. 32 ff. Die Zählung der Transscendentalien ist nicht immer die gleiche. Nach dem Vorbilde des Alexander von Hales zog sie Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tr. 6 auf die drei fundamentalsten: „Unum, verum, bonum" zusammen, auf welche drei sie später auch Fr. Suarez, *Disp. metaph.* d. III sect. 2 reduzierte.

[1] So sagt Thomas bei den Aufzählungen: *Comm. in Anal. poster.* l. I lect. 5: „et alia"; *Quaest. disp. de veritate* qu. 11 art. 1 c: „et huiusmodi"; *S. theol.* I qu. 2 art. 1 c: „et similia".

[2] *Expos. in Metaph.* Prol.: Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens et ea, quae consequuntur ens: ut unum et multa, et potentia et actus.

[3] Wir kommen im folgenden Abschnitt bei Erörterung des ersten Gottesbeweises auf die genauere Ableitung dieses Grundsatzes zurück.

[4] Vgl. oben I. Abschnitt § 1, wo auch die Zitate gegeben sind.

[5] *S. theol.* I—II qu. 3 art. 8 c: Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum et scit

Ursache habe; d. h. der „intellectus agens“ abstrahiert den Terminus „Wirkung“, und das Erkennen ist auf Grund der Definition des Verursachten instand gesetzt, das Vorhandensein einer zugehörigen Ursache zu erfassen. Damit aber ist der Kausalsatz als „principium per se notum“ anerkannt [1].

Im Einklang damit steht die mehr psychologische Bemerkung, daß ein „naturale desiderium“, ein natürliches Verlangen, dem Menschen innewohne, die Ursache zu erkennen, wenn er eine Wirkung erblicke [2].

3. Die Unterscheidung von Begründung und Verursachung („ratio“ und „causa“).

Der neueren Philosophie ist besonders seit Leibniz und Wolff der Gedanke geläufig, daß das Kausalprinzip einer höheren logischen Gesetzlichkeit, dem Satze vom Grunde, unterzuordnen sei, ja in derselben eines seiner Fundamente habe. Dabei ist man aber um genauere Unterscheidungen und um die Trennung der „ordo cognoscendi“ von der „ordo fiendi“ bemüht. Es ist von Interesse, zu verfolgen, inwieweit die Philosophie des hl. Thomas diesen Distinktionen vorgearbeitet hat, obschon ihr die ausdrückliche Anerkennung eines „Satzes vom Grunde“ und eine dahingehende Fundierung des Kausalprinzips unbekannt war. Bei dieser Untersuchung werden vor allem die thomistischen Definitionen der Begriffe „Prinzip, Ursache und Grund“ und die allmählichen Übergänge, die sich zwischen ihnen einstellen, zu fixieren sein.

---

eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. — Auf die methodologische Bedeutung dieser wichtigen Stelle, die im nächsten Abschnitt erörtert werden wird, gehe ich hier nicht näher ein, da es sich hier nur um die Gewißheit des Kausalsatzes handelt.

[1] Einen indirekten Beweis dafür, daß nach thomistischer Lehre das Kausalprinzip eine propositio per se nota ist, bietet die Kausalskepsis Wilhelms von Occam, der ausdrücklich sagt, *Centiloquium theologicum*, Concl. I, ed. Lugduni 1495, 9, E 31: Aliquibus ergo videtur nullum inconveniens, aliquid posse seipsum movere et per consequens ista propositio: omne quod movetur ab alio movetur non est per se nota; nec ex per se notis deducitur, et per consequens non est principium demonstrativum. — Mit vollem Recht führt G. M. Manser, *Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert* (*Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.* 27, 1913, S. 297, 304 und 435) die Kausalskepsis Occams, Nikolaus von Autrecourts und Pierre d'Aillys auf ihre Leugnung der quiditativen Abstraktion zurück.

[2] *S. theol.* I qu. 12 art. 1 c: Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum.

Nachdem Aristoteles in den Analytiken die Gesetze des schließenden und beweisenden Denkens und damit des Begründens dargelegt hat, definiert er in der Metaphysik [1], wie auch schon in den Analytiken [2], die Wissenschaft als die Einsicht in die Ursachen und Prinzipien. Obwohl sich bei Berücksichtigung des gesamten aristotelischen Systems der Begriff der *ἀρχὴ* als der weitere und umfassendere darstellt [3], ist an einigen Stellen [4] auf die exakte Unterscheidung von *ἀρχαὶ* und *αἰτίαι* offenbar wenig Wert gelegt; ja um die Unklarheit zu vervollständigen, werden die *αἰτίαι* sogar in die logische Untersuchung einbezogen, die Prämissen eines Syllogismus vor allem in den zweiten Analytiken [5] als *αἰτίαι* bezeichnet, und so wird das logische Verhältnis von Grund und Folge geradezu zu einem kausalen gestempelt. Andrerseits gilt für die Definition der *ἀρχαὶ* der bekannte Ausspruch [6], daß es ihnen allen gemeinsam sei, das Erste zu sein, woraus etwas entweder sei oder entstünde oder erkannt würde.

Der Unterschied zwischen Begründen und Verursachen ist demnach bei Aristoteles ziemlich verwischt. Die Philosophen der Folgezeit gingen in diesem Punkte nicht exakter zu Werke. Griechische Kirchenväter [7], Augustinus [8], Boëthius [9], ältere Scho-

[1] Aristoteles, *Metaph.* I, 1, 982a 1sq.: *ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη δῆλον.* *Ibd.* VI (E) 1, 1025b 6: *πᾶσα ἐπιστήμη διανοητική, ἢ καὶ μετέχουσά τι διάνοιας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν.* Vgl. auch IV (*Γ*) 2, 1003b 17—19.

[2] *Analyt. poster.* l. I c. 2, 71b 9—12: *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς ... ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστίν, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.* *Ibd.* l. II c. 11, 94a 20: *ἐπίστασθαι οἰόμεθα ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν.*

[3] So urteilt Suarez, *Disp. metaph.* d. XII sect. 1 mit Recht.

[4] Vgl. Aristoteles, *Metaph.* V (*Δ*) 1, 1013a 16: *ἰσαχῶς δὲ καὶ* (im Vorhergehenden war von 6 Arten *ἀρχαὶ* die Rede) *τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί.* *Metaph.* IV (*Γ*) 2, 1003b 23: *τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον.*

[5] *Analyt. poster.* l. I c. 2, 71b 9sq.; c. 13, 78a 21—b 31; l. II c. 1, 89b 23sq.; c. 2, 90a 6sq.; c. 8, 93a 1—b 20; c. 11, 94a 20—b 26; c. 16 u. 17, 98a 35—99b 8. *De sophist. elench.* c. 5, 167b 21—168a 16. *Metaph.* V (*Δ*) 18, 1022a 14sq.; VII (*Z*) 9, 1034a 26sq. *Rhetor.* II 21, 1394a 31.

[6] Aristoteles, *Metaph.* V (*Δ*) 1, 1013a 17: *πασῶν μεν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον (ὂν) εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται.*

[7] Thomas selbst sagt *S. theol.* I qu. 33 art. 1: Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae sicut et nomine principii. Einige Hinweise gibt Suarez *l. c.*

[8] Augustinus, *De trinitate* V 13. 14. 15. Migne P. L. t. 42 Sp. 920sq.

[9] Boëthius, *Comment. in libr. Arist. de interpret.*, ed. C. Meiser. Leipzig 1877. Pars prior l. II c. 13, S. 189. Pars posterior (1880) l. VI c. 13, S. 429.

lastiker wie Abaelard[1], Petrus Lombardus[2], Alanus ab Insulis[3], sowie auch Proklus, der „Liber de causis“[4] und der jüdische Philosoph Ibn Gebirol[5], sie alle halten die Begriffe „causa, ratio und principium“ nicht mit voller Deutlichkeit auseinander.

Thomas bemüht sich offenbar um eine Klärung der Frage und entscheidet sich in der theologischen Summe[6] selbständig dahin, daß Prinzip allgemeiner als Ursache sei. Die Benennung „causa“ scheine Verschiedenheit der Substanzen und Abhängigkeit der einen von der andern zu involvieren, was in der Bedeutung des Wortes „principium“ nicht enthalten sei. „Bei allen Arten von Ursachen findet sich nämlich immer ein Abstand zwischen der Ursache und dem Verursachten in Hinblick auf irgend eine Vollkommenheit oder Kraft. Die Bezeichnung ‚principium‘ brauchen wir aber auch da, wo keine solche Verschiedenheit vorliegt, sondern wo es sich lediglich um die Konstatierung einer gewissen Ordnung handelt, wie wenn wir z. B. den Punkt das Prinzip der Linie nennen“[7]. Gleichwohl wird auch bei Thomas, namentlich

[1] Abaelard, *Theol. christ.* IV. *Sic et non* c. 14 und c. 16. Migne P. L. t. 178 Sp. 1293 B, 1298 B, 1370 A, 1374 D.

[2] Petrus Lombardus, *Sentent.* l. I dist. 29. 1, 2 und 3. Migne P. L. t. 192 Sp. 600 sq.

[3] Alanus, *Contr. haeretic.* l. I c. 8. Migne P. L. t. 210 Sp. 314 C. *Distinct. dictionum theologicalium*, *ibd.* Sp. 911 C.

[4] Vgl. Bardenhewer, *Liber de causis* S. 14

[5] Ibn Gebirol, *Fons vitae* III 1, 38; V 4, 13, 21.

[6] *S. theol.* I qu. 33 art. 1 c und ad 1: Hoc nomen principium nihil aliud significat quam id, a quo aliquid procedit . . . Principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum; primus enim terminus vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa . . . Hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae et dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id, cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his, quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem; sicut cum dicimus, punctum esse principium lineae. Vgl. die analogen Ausführungen *Expos. in Metaph.* l. V lect. 1; *Comm. in Physic.* l. I lect. 1; *Opusc. de principiis naturae* fol. 208 B—F. Ja die Distinktion: „Principium enim in plus est quam causa“ kommt schon bei Albertus Magnus, *Summa theologiae* II, tr. 1 qu. 3 membr. 1 art. 2, 1 (ed. Jammy t. XVIII, p. 8) vor.

[7] Vgl. das Zitat in der vorigen Anm.

in den *Aristoteleskommentaren* [1], eine strenge Scheidung zwischen „principium“ und „causa“ nicht durchgeführt.

Ähnlich steht es mit dem Begriff des Grundes. „Es ist nicht notwendig, so sagt Thomas [2], daß das Erkenntnisprinzip immer auch Seinsprinzip ist, da wir mitunter die Ursache durch die Wirkung und die Substanz durch die Akzidenzien erkennen.“ Nun ist aber die Erkenntnis einer Wirkung durch die Erkenntnis ihrer „causa“ begründet [3]. Erkenntnisgrund und Realgrund können parallel gehen. Das Wissen um die Ursache gibt eine Prämisse, einen Grund für die Erkenntnis der Wirkung ab. Freilich kann auch Kenntnis der Wirkung Voraussetzung und damit Grund für die Erkenntnis der Ursache sein. Naturgemäß stellen sich daher auch innerhalb der thomistischen Lehre zwischen „causa“ und „ratio“ allmähliche Übergänge ein.

Achtet man nur auf den formallogischen Zusammenhang zwischen Erkenntnissen, etwa im Syllogismus, so kann nur von Begründung die Rede sein. In diesem Sinne spricht man von der „ratio logica“ [4]. Es kommt hierbei nicht auf die Inhalte der Erkenntnisse, der Sätze, Urteile, und die realen Beziehungen solcher Inhalte, sondern lediglich auf das formallogische Verhältnis der Prämissen zur „conclusio“ an. Ähnliches gilt, wenn es sich um Beweise handelt, durch die ein Gegner widerlegt werden soll. Auch hierbei hängt die Überzeugungskraft der Beweise von ihrer

[1] Vgl. *Comm. in de caelo et mundo* l. I lect. 9a; *Comm. in de generat. et corrupt.* I lect. 1c und 2a; *Comm. in Physic.* l. I lect. 10b, l. VIII lect. 8h; *Expos. in Metaph.* l. V lect. 1b: Dicitur principium illud, quod est primum aut in esse rei, sicut prima pars rei dicitur principium, aut in fieri rei, sicut primum movens dicitur principium, aut in rei cognitione. In seinen Kommentaren folgt Thomas allerdings vorwiegend der Meinung des Textes.

[2] *S. theol.* I qu. 85 art. 3 ad 4: Non autem est necesse, quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi . . .; cum quandoque cognoscamus causam per effectum et substantiam per accidentia.

[3] *Contr. gent.* l. I c. 49: Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae.

[4] *Comm. in Physic.* l. III lect. 8a: Dicuntur autem primae rationes logicae non quia ex terminis logicis logice procedunt, sed quia modo logico procedunt, scilicet ex communibus et probabilibus, quod est proprium syllogismi dialectici. *Ibd.* l. VIII lect. 19 und 20a wird der Beweisgrund, der sich auf die allgemein-logischen Prinzipien stützt, auch „ratio communis“ genannt, im Unterschiede von der „ratio propria“, die sich auf die schon mehr inhaltlich bestimmten Prinzipien einer Spezialwissenschaft gründet.

richtigen Formulierung ab. Derartiger Beweisgründe (rationes demonstrativae) muß man sich zur Darlegung der den natürlichen Erkenntniskräften zugänglichen Wahrheiten und zur Widerlegung irriger Ansichten bedienen[1]. Aber der Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi) läßs sich auch betrachten in Beziehung und in Parallelsetzung zu den Inhalten der Erkenntnisse, wenn es sich statt um die Form des Beweisens um die Einsicht in eine Erfahrungstatsache, etwa in ein Geschehen, handelt. Sind wir aktiv an dem Geschehen durch einen Willensakt beteiligt, so liegt es nahe, „Grund“ (der vorangegangenen Überlegung) und „Ursache“ des Vollzuges gleichzusetzen; so sagt auch Thomas[2]: „In anderer Weise wird Grund für Ursache gesetzt, wenn es heißt: aus welchem Grunde hast du das getan, das ist: aus welcher Ursache.“ Es kann sich aber auch um ein Geschehen handeln, welches wir dann zu verstehen glauben, wenn wir die Ursachen kennen, aus denen heraus etwas geschieht. Alsdann wird dem realen Verhältnis von Ursache und Wirkung im Gebiet der Erkenntnis das Verhältnis von Grund und Folge entsprechen. Die Kenntnis der Ursache gibt gleichzeitig den Grund ab für die Kenntnis der Wirkung[3]. Insofern werden Begründung und Verursachung in Parallele gesetzt; ja Thomas spricht sogar von Tatsachen als den Ursachen der Wahrheit eines Urteils[4].

Auch die schon mehrfach erwähnte Lehre von der Exemplarursache und den „ewigen Gründen“ (rationes aeternae) scheint den Unterschied zwischen „ordo cognoscendi“ und „ordo fiendi“ zu verwischen, wenn nicht gar zu ignorieren. Gleichwohl wird die vollständige Konfundierung von „causa“ und „ratio“, Erfolgen und Folgen, Entwickeln und Definieren, dieser Erbfehler der pan-

[1] *Contr. gent.* l. I c. 9: Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est.

[2] *Explan. in libr. Dionysii de divin. nom.* VII 5: Alio modo (ratio) ponitur pro causa, ut cum dicitur, qua ratione hoc fecisti, id est qua de causa. Vgl. auch *S. theol.* II—II, qu. 60 art. 4 c.

[3] *Contr. gent.* l. I c. 49: Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae; unde et scire dicimus unumquodque, cum causam eius cognoscimus.

[4] *S. theol.* I qu. 16 art. 8 ob. 4: eine Tatsache „res“ (Beispiel: „Sokrates sitzt“) als „causa veritatis“ eines Urteils. Ähnlich sagt schon Anselm, *Dialogus de veritate* c. 2. Migne P. L. t. 158 Sp. 469 C: res vero enuntiata . . . causa veritatis eius (sc. enuntiationis) dicenda est.

theistischen Systeme aller Zeiten[1], von Thomas und mit ihm von der gesamten Scholastik verworfen, dagegen die Lehre festgehalten, daß bei aller Autonomie der logischen, formalen Gesetzlichkeiten unser Erkennen an psychologische Bedingungen gebunden, von realen Objekten der Umwelt abhängig und damit selbst in kausale Tatsachenzusammenhänge hineingestellt sei, während allein das Denken Gottes, als des höchsten ungewordenen Seins, sich schöpferisch Objekte setzend betätige[2], ohne selbst verursacht zu sein.

[1] Das klassische Beispiel hierfür ist die „Ethik" Spinozas.

[2] *Quaest. disp. de veritate* qu. 2 art. 14c: In Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit, quidquid habet. Unde relinquitur, quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum scilicet eam a rebus accipimus. Vgl. *S. theol.* I qu. 14 art. 8c.

III. Abschnitt.

Die methodische Bedeutung des Kausalprinzips und seine Verwertung für den Aufbau des thomistischen Systems.

(Theologie, Kosmologie, Psychologie und Freiheitslehre.)

Die bisherigen Untersuchungen über die Kausalphilosophie des hl. Thomas zeigten den Aquinaten bestrebt, die Fülle der Anregungen zu verarbeiten und harmonisch miteinander zu verbinden, welche die gesamte gelehrte Vorwelt ihm an die Hand gab. Die einzigartige Meisterschaft, welche er dabei entfaltet, offenbart sich vor allem in dem Aufbau des Systems. Da auch hierbei das Kausalprinzip eine hervorragende Rolle spielt, so soll der Versuch gemacht werden, auf die quellenanalytischen Darlegungen der vorigen Abschnitte, in denen fast sämtliche Schriften und Kommentare des hl. Thomas herangezogen wurden, einen Überblick über die Bedeutung des Kausalprinzips und die Anwendung des Kausalschlusses im Fortgang des gesamten Systems folgen zu lassen. Deshalb finden nunmehr vor allem die beiden großen Hauptwerke, die „Summen" des hl. Thomas, Berücksichtigung. Ehe wir aber die Anwendnng des Prinzips betrachten, ist es notwendig, die methodische Bedeutung zu erörtern, welche Thomas dem Kausalprinzip zuweist.

A. Die methodische Bedeutung des Kausalprinzips und der Kausalschluß als ein Mittel zur Erweiterung der Erkenntnis.

Nach Plato und Aristoteles ist das Staunen der Anfang des Philosophierens[1], und nach Thomas erwächst diese Ver-

[1] Aristoteles, *Metaphysik* I (*A*) 2, 982 b 13.

wunderung daraus, daß sich der Mensch Wirkungen gegenübergestellt sieht, die ihm zunächst unerklärlich sind. Folgt er aber dem ihm angeborenen, natürlichen Drange, von den Wirkungen zur Betrachtung der Ursachen fortzuschreiten, so ist die Möglichkeit gegeben, das Staunen zu überwinden [1] und dem Ziele der Philosophie, der Einsicht in die ersten Ursachen und Gründe, zuzustreben [2].

Das menschliche Erkennen und Wissen gelangt auf zweifache Weise zu seinem Objekt, entweder durch unmittelbare Abstraktion der Quidität, auf Grund deren dann die Definition möglich ist [3], oder mittelbar durch kausale Erkenntnis. „Das Objekt des Intellektes, so sagt Thomas [4], ist das „Was etwas ist", d. h. die Wesenheit eines Dinges, weswegen die Information des Intellektes und die Vervollkommnung der Einsicht insofern vor sich geht, als die Wesenheit eines Dinges erkannt wird. Wenn also ein Intellekt die Wesenheit einer Wirkung erkennt, durch welche die Wesenheit der Ursache nicht erkannt zu werden vermag — so daß man nämlich in betreff der Ursache auch wüßte, ‚was sie sei', so heißt es nicht, daß der Intellekt die Ursache schlechthin erreiche, wie sehr er auch durch die Wirkung von der Ursache erkennen kann, ob sie sei. Und daher bleibt dem Menschen jenes natürliche Verlangen, wenn er eine Wirkung sieht

[1] *S. theol.* I qu. 12 art. 1 c: Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit.

[2] *Contr. gent.* l. I c. 1: Unde secundum Philosophum sapientis est, causas altissimas considerare.

[3] Eine Lehre, die wir oben S. 46 f. ausführlich dargelegt haben.

[4] *S. theol.* I—II qu. 3 art. 8 c: Obiectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur (*De anima* l. III t. 26), unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicuius rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicuius effectus, per quam non possit cognosci essentia causae, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis et causat inquisitionem, ut dicitur (in princ. *Metaph.* cap. 2 circ. med.), puta, si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causae.

und weiß, daß sie eine Ursache habe, auch von der Ursache zu wissen, **was** sie sei. Aus diesem Streben und dieser Verwunderung erwächst die forschende Untersuchung, die nicht eher zur Ruhe kommt, als bis die Wesenheit auch der Ursache ermittelt und erkannt ist."

Somit ist bei aller Erkenntnis nach Thomas ein Doppeltes zu unterscheiden: Erkenntnis aus dem Wesen des Gegenstandes an sich und kausale Erkenntnis[1]. Das Charakteristische dieser beiden „Wege" ist nunmehr zu untersuchen.

1. Die erste Erkenntnisweise besteht darin, daß etwas durch bloße (apriorische) Begriffsentwickelung der gedachten Wesenheit eines Dinges ermittelt wird, wobei man also analytisch nach den logischen Gesetzen (dem Prinzip des Widerspruches) die einzelnen Merkmale erschließt. Diese Methode heißt bei Thomas die „via affirmationis (definitionis)" oder „negationis (remotionis)", je nachdem die Quiditas des untersuchten Gegenstandes positiv oder negativ bestimmbar ist. „Bei den Dingen, deren Definition wir kennen, so sagt Thomas[2], vermögen wir ihnen alsbald das zugehörige Genus zuzuweisen, durch das wir im allgemeinen das „Was es ist" bestimmen. Darauf fügen wir die Unterschiede hinzu, durch die ein Ding sich von anderen unterscheidet, und so kommt eine vollständige Kenntnis der Substanz des Dinges zustande. Wo aber die Wesenheit, das „quid est" einer Substanz,

[1] *S. theol.* I—II qu. 93 art. 2c: Dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso, alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia cognoscit ipsum in sua irradiatione.

[2] *Contr. gent.* l. I c. 14: Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere; tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde et in rebus, quarum diffinitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur: et sic perficitur substantiae rei completa notitia. Vgl. *Script. in Sent.* I dist. 2 qu. 1 art. 3c.

von uns nicht erfaßt wird oder nicht erfaßbar ist, da nähern wir uns der Erkenntnis derselben um so mehr, je mehr wir durch unseren Intellekt von ihr ausschließen (removere). Um so vollkommener erkennen wir nämlich etwas, je vollkommener wir seine Unterschiede von anderem erfassen; denn jedes Ding hat in sich ein eigenes, von allen anderen verschiedenes Sein."

Im Zusammenhang mit diesen Lehren von der Begriffs- und Wesensbestimmung trifft Thomas auch hinsichtlich der Gewißheit und Deutlichkeit der Urteile eine Unterscheidung von fundamentaler Bedeutung. Ein Urteil, so führt er aus[1], kann durch sich selbst gewiß sein in zweifacher Hinsicht, indem es einmal seiner eigenen Natur nach gewiß ist, uns jedoch nicht als Gewißheit einleuchtet, vielmehr unbekannt ist, sodann aber, indem es sowohl seiner Natur nach als auch uns bekannt ist. Ist das Prädikat im Begriffe des Subjektes eingeschlossen (homo est animal), dann ist das Urteil an sich gewiß (analytisch). Ist allen das Wesen des Prädikates und Subjektes bekannt, dann leuchtet jenes Urteil auch allen als durch sich selbst gewiß ein; das ist z. B. der Fall bei den ersten Prinzipien des Beweisens, deren Termini

[1] *S. theol.* I qu. 2 art. 1 c.: Contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo secundum se et non quoad nos; alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut „homo est animal", nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et de subiecto quid sit, propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos, qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boëthius (*Lib. de hebd.*), quod quaedam sunt communes animi conceptiones per se notae apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit (qu. 3 art. 4). Sed quia nos non scimus de Deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. — Vgl. fast wörtlich damit übereinstimmend: *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 12 c und *S. theol.* I—II qu. 94 art. 2 c. Dieselben Lehren mit denselben Beispielen und Zitaten trägt in ähnlichem Zusammenhange bereits Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tr. 3 qu. 17 vor.

allen bekannt sind. Ist das Wesen und die Bedeutung von Subjekt und Prädikat einigen unbekannt, dann wird jenes Urteil zwar an sich selbst gewiß bleiben, nicht aber für diejenigen gewiß sein, welche die Bedeutung von Subjekt und Prädikat des vorliegenden Urteils nicht verstehen. So kommt es, wie Boëthius sagt[1], daß gewisse Begriffe den Gelehrten allein gemeinsam und selbstgewiß sind (z. B. incorporalia in loco non esse). Versteht man aber das Wesen eines Begriffes in einem an sich gewissen Urteile nicht, und ist diese Kenntnis uns Menschen überhaupt verborgen, so müssen wir zur Einsicht durch den Beweis vordringen. Dieser geht aus von dem, was uns näher liegt und besser bekannt ist, obschon es der Natur nach weniger bekannt ist, und zwar ist dieser Weg zur Erweiterung unserer Einsicht der Kausalschluß; denn von bekannten Wirkungen aus können wir das Vorhandensein unbekannter Ursachen erschließen.

2. So tritt zu der bloßen Begriffsvergleichung im Urteile und zur Analyse einer „Quidität" die „cognitio" oder „via, quae est per causalitatem"[2], und durch diese wird ganz besonders eine Erweiterung unserer Erkenntnis über das bloße Zergliedern der Wesenheit hinaus ermöglicht. Thomas ist sich der hohen methodologischen Bedeutung der kausalen Erkenntnisweise wohl bewußt und bemerkt ausdrücklich, daß es Kausalbeweise sind, deren sich vor allem die Naturwissenschaft bei ihren Darlegungen bedient[3].

Bei den Kausalbeweisen selbst sind wiederum zwei Arten zu unterscheiden, erstens solche, die von der Ursache, dem an sich Früheren, ausgehen und das „propter quid" betreffen, und zweitens solche, die von der Wirkung ausgehen, als dem für uns Früheren, und zunächst das „quia est" (daß etwas ist) er-

---

[1] Boëthius, *An omne quod est sit bonum* (nach den Anfangsworten: „De hebdomadibus" genannt), Migne P. L. t. 64 Sp. 1311 AB.

[2] Vgl. *Comm. in Anal. poster.* l. I lect. 42 b (8); *Script. in Sent.* l. I dist. 22 qu. 1 art. 2 ob. 2; dist. 35 qu. 1 art. 1c; *S. theol.* I qu. 2 art. 2c; qu. 12 art. 12c; qu. 13 art. 8 ad 2 und die Zitate im folgenden.

[3] *Contr. gent.* l. III c. 69. Si igitur res creatae non habent actiones ad producendum effectus, sequitur, quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.

erschließen[1]. Nicht jede Erkenntnis einer Ursache freilich muß „quoad nos posterior" sein, indem wir nämlich mitunter auch aus gegebenen Ursachen unbekannte Wirkungen erschließen[2]. Immer aber ist die angeführte Zweiteilung des kausalen Beweisverfahrens wohl zu beachten.

Was zunächst die Kausalbeweise, die von der Ursache ausgehen, betrifft, so ist zu bemerken, daß durch die Erkenntnis der Ursache die Erkenntnis einer Wirkung hinreichend gewährleistet und begründet ist. Daher behaupten wir auch alles das zu wissen, wovon wir die Ursache kennen[3]. Aristoteles machte, wie schon erwähnt[4], das Wissen um die Ursachen und Prinzipien zum Charakteristikum der Wissenschaft überhaupt und besonders der ersten Philosophie, und auch Thomas erblickt darin ein Kriterium erhöhter Wissenschaftlichkeit. „Die Wissenschaft, so sagt er[5], welche die allgemeine Ursache aufzeigt, ist nicht allein

[1] *S. theol.* I qu. 2 art. 2c: Duplex est demonstratio. Una, quae est per causam et dicitur „propter quid"; et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum et dicitur demonstratio „quia" et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae.

[2] Zitate dazu im folgenden.

[3] *Contr. gent.* l. I c. 49: Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae; unde et scire dicimus unumquodque, cum causam eius cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis; cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere, quod etiam alia cognoscat. *S. theol.* I—II qu. 14 art. 5c: In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem, si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus est processus compositivus; nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id, quod est prius in cognitione sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Cfr. *Comm. in Anal. poster.* l. I lect 42 (s. nächste Seite); *S. theol.* I qu. 85 art. 8 ad 1.

[4] Vgl. die Zitate oben S. 61 Anm. 1 und 2 und S. 67 Anm. 2.

[5] *Comm. in Anal. poster.* l. I lect. 42b . . . Scientia, quae ostendit causam universalem, non solum est honorabilior omni sensitiva cognitione, sed etiam omni alia intellectiva cognitione, dummodo sit de rebus, quae habent causam; quia scire aliquid per causam universalem est nobilius, quam intelligere qualitercumque id, quod habet causam, sine cognitione suae causae. Sed de primis quae non habent causam, est alia ratio. Illa enim per se intelliguntur, et talis eorum cognitio est certior omni scientia, quia ex tali intelligentia scientia certitudinem habet. — Dabei ist

vorzüglicher als alle Sinneserkenntnis, sondern auch als alle andere Verstandeserkenntnis, sofern es sich nur um Dinge handelt, die eine Ursache haben; weil das Wissen von etwas auf Grund der Kenntnis der Ursache wertvoller ist, als eine beliebige andere Erkenntnis von etwas, was eine Ursache hat, ohne Kenntnis dieser Ursache." Freilich alle Wirkungen in der Welt auf diese Weise aus den Ursachen zu erkennen und zu erklären, vermag kein geschaffener Intellekt, da niemand die erste allgemeine Ursache, nämlich Gott, vollständig zu begreifen imstande ist [1]. Wir vermögen einiges Zukünftige nur mit mehr oder weniger großer Gewißheit und Sicherheit zu erschließen, insofern es in den Ursachen ist. Ist es nämlich so in ihnen enthalten, daß es mit Notwendigkeit aus ihnen hervorgeht, so wird das Zukünftige mit der Gewißheit der Wissenschaft erkannt. So erkennt der Sternkundige eine künftige Verfinsterung im voraus. Wenn es aber so in den Ursachen ist, daß es nur meistenteils aus ihnen erfolgt, so kann es nur mit einer gewissen Mutmaßung von größerer oder geringerer Sicherheit erkannt werden, je nachdem die Ursachen mehr oder weniger zu ihren Wirkungen geneigt sind [2].

Wird nun die Frage aufgeworfen, auf Grund welcher Axiome der Kausalschluß von der Ursache auf die Wirkung statthaft ist und Geltung beanspruchen kann, so ist einmal zu bemerken, daß

freilich unverkennbar, daß Thomas bisweilen wie Aristoteles den Erkenntnismodus per causalitatem mit dem einfachen diskursiven Fortschreiten von Prämissen zu Konklusionen verwechselt, indem er nach dem Vorbilde des Stagiriten causa nnd ratio confundiert, worauf oben S. 61 f. hingewiesen wurde, und wozu auch *S. theol.* I qu. 14 art. 7 c zu vergleichen ist.

[1] *S. theol.* I qu. 12 art. 8 c: Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest. Vgl. auch *ibd.* qu. 14 art. 7 c; *Contr. gent.* l. I c. 49; Gott schaut die Wirkungen intuitiv und gleichzeitig in den Ursachen d. h. in seiner Wesenheit, siehe S. 71 Anm. 3.

[2] *S. theol.* I qu. 86 art. 4 c: Sed prout (futura) sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint, ut ex quibus ex necessitate proveniunt, cognoscuntur per certitudinem scientiae, sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam, vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

er zunächst auf die Gewißheit des Kausalprinzips schlechthin basiert ist. Mit der Erkenntnis einer Ursache ist ohne weiteres die Einsicht verbunden, daß von der Ursache das Verursachte abhängig ist [1]. Auf Grund des Axioms: Posita causa sufficienti necesse est effectum poni [2], ist der Schluß auf den Eintritt der Wirkung berechtigt, aber gleichzeitig ist auch seine Zulässigkeit eingeschränkt, für den Fall, daß eine Willenshandlung vorliegt oder „per accidens" ein Hindernis hinzutritt [3]. Außer der Existenz der Wirkung soll aber auch ihr Wesen aus der Ursache erschlossen werden, und das geschieht auf Grund der thomistischen Lehre, daß das Verursachte in der Ursache enthalten sei, und alles Tätige sich selbst Ähnliches wirke. (Omne agens agit sibi simile) [4].

Was nun die zweite Art der Kausalbeweise anlangt, nämlich diejenigen, die von der Wirkung ausgehen, so bemerkt Thomas [5], daß wenn uns eine Wirkung bekannter und offenbarer ist als ihre Ursache, wir von der Wirkung zur Kenntnis der Ursache fortschreiten. Aus jeder Wirkung kann nämlich bewiesen werden, daß eine eigene Ursache derselben vorhanden sei, wenn nämlich ihre Wirkungen uns bekannter sind; denn da die Wirkungen von der Ursache abhängen, ist notwendig, daß, wenn eine Wirkung gesetzt ist, eine Ursache im voraus existiere. Zunächst wird also durch den Kausalbeweis, der von der Wirkung ausgeht, die Existenz, das „quia est" der Ursache erschlossen. Nun folgt aber auf die Frage, ob etwas ist, die Frage, was es ist [6],

[1] Wie oben S. 60 ausführlich dargelegt wurde.

[2] Vgl. die Darlegungen und Bestimmungen dieses Kausalgrundsatzes oben S. 22 f.

[3] Vgl. oben S. 23 und 36.

[4] Über das Gesetz der Synonymie vgl. oben S. 19 f.

[5] *S. theol.* I qu. 2 art. 2 c: Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos, quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere.

[6] *S. theol.* I qu. 2 art. 2 ad 2: Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad demonstrandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum, aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quaestio „quid est" sequitur ad quaestionem „an est".

und Thomas sagt ausdrücklich[1], daß die so begonnene forschende Untersuchung nicht eher zur Ruhe komme, als bis auch die Wesenheit der Ursache erkannt sei. Während sich der Kausalschluß, der die Existenz der Ursache aufzeigt, auf die Gewißheit des Kausalprinzips schlechthin[2] und den Satz stützt, daß bei Setzung einer Wirkung auch eine Ursache anzunehmen sei, da jede Wirkung von der Ursache abhänge[3], hat die weitere Bestimmung des Wesens der Ursache ihr Fundament in dem Gesetz der Synonymie. Es ist dies, wie im ersten Teile eingehend dargelegt wurde[4], die Lehre, daß das Tätige auf Grund des Formprinzips das Leidende, das Geformte, sich selbst verähnliche, daß daher die Wirkung der Ursache ähnlich sei und in einer gewissen Ähnlichkeit in der Ursache im voraus existiere[4]. Wir haben auch bereits über die Abstufungen gesprochen, in denen nach thomistischer Lehre diese Ähnlichkeit in den Ursachen gefunden wird[5]. Nach diesen Verschiedenheiten richtet sich auch, wie nunmehr gezeigt werden soll, die mehr oder weniger große Sicherheit, mit der ein Schluß auf das Wesen einer Ursache möglich ist.

Wenn nämlich die Wirkung der Kraft und Fähigkeit der Ursache gleichkommt, wenn es sich also um „causae univoce agentes" handelt, dann wird aus der Wirkung die ganze Fähigkeit der Ursache erkannt; denn die Wirkungsweise eines Dinges offenbart seine Wesenheit, seine Substanz[6]. Nun muß aber die Vollkommenheit der Wirkung nicht immer in derselben Weise in der bewirkenden Ursache gefunden werden, wie dies beim „agens univocum" geschieht, z. B. wenn ein Mensch einen anderen erzeugt. Es kann sich nämlich auch um ein „agens aequivocum" handeln, in dem die Vollkommenheit nicht in der gleichen, sondern in

[1] S. das Zitat aus *S. theol.* I—II qu. 3 art. 8c oben S. 67 Anm. 4.

[2] Dasselbe Fundament wie das des Schlusses, der von der Ursache ausgeht, s. oben S. 73 Anm. 1.

[3] Vgl. oben S. 6 und 7.

[4] Vgl. S. 19f.

[5] Vgl. ebendas. und S. 24 und S. 32f.

[6] *Contr. gent.* l. III c. 41: Quando effectus adaequat virtutem causae, tunc enim per effectum tota virtus causae cognoscitur; virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius.

eminenter Weise enthalten ist. Derart ist z. B. in der Sonne die Ähnlichkeit mit dem enthalten, was durch die Kraft der Sonne hervorgebracht wird [1]. In der Wirkung, die der Kraft der Ursache nicht gleichkommt, ist demnach die Ähnlichkeit nicht in derselben Weise, sondern mit einem gewissen Mangel und einer Abschwächung behaftet zu finden [2]. In diesem Falle kommt also das kausale Beweisverfahren, welches sich auf das Gesetz der Synonymie stützt, um die Wesenheit der Ursache zu bestimmen, nicht zur vollen Anwendung, sondern erleidet eine Modifizierung. Thomas gibt dieser veränderten Betrachtungsweise den eigenen Namen „via per eminentiam". Da nun in Gott als der ersten Ursache aller Dinge auch die Vollkommenheiten aller Dinge in eminenter Weise enthalten sind [3], wir aber nach thomistischer Lehre Gott nur aus seinen Wirkungen erkennen können, so folgt, daß wir uns bei der Bestimmung des göttlichen Wesens auch der „via per eminentiam" zu bedienen haben [4]. Auf diese Weise läßt sich z. B. bestimmen, daß in Gott die vorzüglichste Erkenntnis zu finden sei, da die Geschöpfe an um so höherer Erkenntnis teilhaben, je mehr sie sich dem Ersten nähern [5].

[1] *S. theol.* I qu. 4 art. 2c: Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis.

[2] *S. theol.* I qu. 13 art. 5c: Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter.

[3] *S. theol.* I qu. 4 art. 2c: Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum.

[4] *Script. in sent.* l. I dist. 22 qu. 1 art. 2 ob. 2: Non cognoscimus Deum nisi ex effectibus suis, vel per viam causalitatis vel per viam negationis vel per viam eminentiae. — Für die Lehre über die verschiedene Bestimmbarkeit der göttlichen Vollkommenheiten, Attribute und Namen beruft sich Thomas *ibd.* dist. 2 qu. 1 art. 3c auf Moses Maimonides, Avicenna, Dionysius und Anselm.

[5] *Script. in sent.* l. I dist. 35 qu. 1 art. 1c: Tertia via quae est per eminentiam est haec. Quod invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur: sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mista magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant: sicut homines plus quam bruta et angeli magis hominibus, unde oportet, quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur.

Ferner hängt mit der Verschiedenheit der kausalen Erkenntnisweisen auch die Verschiedenheit der Benennung zusammen. Insoweit wir nämlich, so sagt Thomas[1], die Natur eines Dinges aus seinen Eigenschaften und Wirkungen erkennen können, können wir sie auch mit Namen bezeichnen. Daher bezeichnet, da wir die Substanz des Steines an und für sich aus seiner Eigentümlichkeit erkennen, indem wir wissen, was ein Stein ist, dieser Name „Stein“ die Natur des Steines an und für sich. Er bezeichnet nämlich die Definition des Steines, durch die wir wissen, was ein Stein ist. Der Sinn nämlich, welchen der Name bezeichnet, ist die Definition. Aber aus den Wirkungen der Gottheit können wir die göttliche Natur nicht an und für sich erkennen, so daß wir von ihr wüßten, was sie sei. Vielmehr bestimmen wir durch die drei Wege (eminentiae, causalitatis und negationis) die Wesenheit Gottes. Und nur so bezeichnet der Name „Gott“ die göttliche Natur. Dieser Name hat nämlich etwas über allem Existierendes zu bedeuten, welches das Prinzip von allem und entfernt von allem ist.

Es ergibt sich schließlich auf Grund der Verschiedenheit der Erkenntniswege, des quiditativen und kausalen und aus der Beweisbarkeit oder der Nichtbeweisbarkeit der verschiedenen Wahrheiten eine fundamentale Einteilung der Hauptwissenschaft des Aquinaten, der Theologie, in rationale und Mysterientheologie. Derjenige, der die höchste Ursache des ganzen Universums, nämlich die Gottheit, betrachtet, wird der Weiseste genannt. Die theologische Wissenschaft aber bestimmt recht eigentlich von Gott, daß er die

[1] *S. theol.* I qu. 13 art. 8 ad 2: Secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen „lapis“ ipsam lapidis naturam secundum quod in se est significat. Significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio, ut dicitur *Metaph.*, l. IV t. 28. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra dictum est (qu. 12 art. 12). Et sic hoc nomen „Deus“ significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad significandum aliquid supra omnia existens, quod est principium omnium et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes „Deum“.

höchste Ursache ist, und zwar nicht allein insoweit es durch die Geschöpfe erkennbar ist, was die Erkenntnis der Philosophen ist, sondern auch insoweit es von Gott und für ihn allein gilt und anderen erst durch Offenbarung mitgeteilt ist [1]. Die Trinitätslehre gehört z. B. durchaus zu den geoffenbarten, nicht zu den durch das natürliche Licht der Vernunft erkannten Wahrheiten [2], weil sich auf Grund der Ähnlichkeit in den Geschöpfen, den Wirkungen, nichts über die Dreieinigkeit Gottes, der höchsten Ursache, bestimmen läßt. Dagegen ist es möglich auf Grund der Kausalbeweise Gott als reinen Akt, unbewegten Beweger, als höchste Intelligenz und gütigen Schöpfer und Erhalter aller Dinge zu erkennen [3].

Vor allem aber ist als Resultat dieser Untersuchungen über die methodische Bedeutung des Kausalprinzips festzuhalten: Der

[1] *S. theol.* I qu. 1 art. 6c: Ille igitur, qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur. Unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum *(De trinit.* l. XII cap. 14 parv. a princ.). Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur (Rom. I, 19): Quod notum est Dei, manifestum est in illis; sed etiam quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia. Vgl. auch die wichtige Unterscheidung: *Contr. gent.* l. II cap. 4; ferner Brookhoff, *Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes (Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.* 1890, S. 332—357). E. Gilson, Le système de Thomas d'Aquin sur la connaissance de Dieu et les preuves de son existence (Revue des Cours et Conférences. Mars et avril 1914). Es ist zu bemerken, daß fast ganz dieselben Lehren bereits Albertus Magnus vertrat.

[2] *Contr. gent.* l. IV c. 1; Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire quod sine proportione excedit vias praedictas? Etiamsi vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

[3] *S. theol.* I qu. 32 art. 1c: Homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium . . . Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitate. Unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum.

Kausalschluß ermöglicht nach thomistischer Lehre eine Erweiterung der menschlichen Einsichten, indem er den Übergang von rein analytischer Gedankenentwickelung zum Erfassen realer Wirklichkeiten gestattet und von bekannten Wirkungen zur Einsicht in das Wesen unbekannter Ursachen überleitet.

B. Die Anwendung des Kausalschlusses.

1. Die thomistischen Gottesbeweise.

Die für das gesamte System bedeutungsvollste Anwendung des Kausalschlusses ist in den Gottesbeweisen enthalten. Thomas selbst nennt in der Summa contra gentiles dieselben: „gleichsam ... das notwendige Fundament dieses ganzen Werkes“ [1]. Mit Albert dem Großen [2] lehnt er den analytisch-apriorischen Weg, das ontologische Argument Anselms, ab und erkennt in dem Satze „Gott existiert“ ein an sich zwar gewisses Urteil an, das aber für uns nicht gewiß sei, sondern des Beweises bedürfe, der von dem für uns Früheren und Gewisseren, nämlich den erfahrungsmäßig gegebenen Wirkungen, auszugehen habe [3]. Sämtliche Gottesbeweise des hl. Thomas sind Kausalbeweise. Sie haben ihren klassischen Ausdruck in der „Summa theologica“ gefunden [4]. Der Aquinate gab ihnen dort eine unübertreffliche klare und präzise Formulierung, wenn sie auch ihrem Inhalt nach meist auf frühere Denker zurückgehen.

Von der hierüber existierenden reichen Literatur [5] ist

---

[1] *Contr. gent.* l. I c. 9 (Ende): quasi totius operis necessarium fundamentum. — [2] Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tr. 3 qu. 17.

[3] *S. theol.* I qu. 2 art. 1 c und ad 2; *Contr. gent.* l. I c. 10. 11; *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 12 c. Anselm, *Proslogion* c. 2 sq. Migne P. L. t. 158, Sp. 227 sq. Vgl. A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des hl. Anselm* (*Beitr. z. G. d. Ph. d. M.* VIII 1, 2, Münster 1909, S. 64 ff.

[4] *S. theol.* I qu. 2 art. 3 c.

[5] Vgl. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* II. Bd. Mainz 1865, S. 495 ff.; E. Rolfes, *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, Köln 1898. A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, 2. ed. Paris 1912, t. I p. 143 sq.; M. Baumgartner, *Alanus de Insulis* S. 107 fg.; Cl. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant* S. 117 fg.; G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise i. Mittelalter* (*Beitr. z. Gesch. d. Ph. d. M.* VI 3 ff., Münster 1907, bes. S. 133 fg.). A. Audin, *A proposito della dimostrazione tomistica*

Baeumkers wertvolle Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, die in seinem „Witelo" enthalten ist[1], besonders hervorzuheben, da sie den Kausalschluß eingehend berücksichtigt.

Der erste Beweis des hl. Thomas lehnt sich an Aristoteles[2] an, von dem ihn schon arabische Theologen und Philosophen übernommen hatten; auch Moses Maimonides trug ihn vor[3], und Albertus Magnus führte ihn zuerst mit aller Klarheit in die Scholastik ein[4]. Er wird gewöhnlich der Beweis aus der Bewegung genannt, wobei Bewegung im weiteren, aristotelischen Sinne zu verstehen ist. Alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt, welches durch seine Aktualität etwas aus der Potenz in den Akt überführt. Nun kann aber nichts in derselben Beziehung zugleich im Akt und in der Potenz, also nichts zugleich bewegt und unbewegt sein. Es muß also alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt werden. Wenn demnach dasjenige, von dem es bewegt wird, gleichfalls bewegt wird, dann muß dieses von einem andern und dieses wieder von einem andern bewegt werden. Hierbei aber darf nicht ins Unendliche fortgeschritten werden; denn gäbe es kein erstes Bewegendes, so gäbe es auch kein zweites Bewegendes, da alles sekundär Bewegende nur kraft der Bewegung bewegt, die ihm vom ersten erteilt wird; und so käme es schließlich auch zu keiner letzten Bewegung. Nun ist aber gewiss und durch die Sinne zu konstatieren, daß etwas in dieser Welt bewegt wird. Also ist auch ein erster unbewegter Beweger anzunehmen[5].

dell' esistenza di Dio. Rivista di filosofia neoscolastica 4, 1912, p. 758—769. H. Kirfel, *Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Thomas von Aquino? (Jahrb. für Philos. u. spek. Theol.* 27, 1913, p. 451—460).

[1] Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts (Beitr. z. G. d. Ph. d. M.* III 2, Münster 1908), S. 287 ff. und 317 ff.

[2] Aristoteles, *Physik* VII 1, 241 b 24 sq., VIII 5, 256 a 4 sq.; *Metaph.* II (*α*) 2. 994 a 1 sq., XII (*Λ*) 6, 1071 b 3 sq.

[3] Moses Maimonides, *Moreh Nebuchim. Le Guide des Egarés.* Publ. par S. Munk, t. II, Paris 1861, c. 1 p. 29 sq.

[4] Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tr. 3 qu. 18 membr. 1.

[5] *S. theol.* I qu. 2 art. 3 c: Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam

Dieser erste Beweis stützt sich demnach auf die Kausalaxiome, die sich aus dem aristotelischen Gedanken der Entelechie ergeben, und die wir im ersten Teil unserer Untersuchung[1] eingehend dargelegt haben. Alles Werden ist ein Geformtwerden auf Grund der Bewegung durch bewirkende, bewegende Ursachen. In der Zurückverfolgung der voneinander abhängigen Ursachen darf aber nicht ins Unendliche fortgeschritten werden. Die Annahme einer höchsten reinen Aktualität ist die Konsequenz. Durch quiditative Abstraktion aus der Sinneserfahrung werden wir inne, daß überhaupt etwas Bewegtes vorhanden ist. Die weiteren Gedankengänge sind damit gegeben, und die objektive Geltung dieses Beweises ist gewährleistet.

Der zweite Beweis geht aus von der Betrachtung der Kausalreihe schlechthin. Ihn hatte Avicenna im Anschluß an das zweite Buch (α) der aristotelischen Metaphysik[2], wo der „regressus in infinitum" bei den Ursachen überhaupt verworfen wird, formuliert[3]. Thomas gibt den Beweis knapper und klarer gefaßt wieder: Nichts kann bewirkende Ursache seiner selbst sein; es ist aber auch nicht möglich, in der Reihe der bewirkenden Ursachen ins Unendliche fortzuschreiten; denn bei allen Wirkursachen haben wir ein Erstes, welches die Ursache des Mittleren

educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu ut ignis facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, sed quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc, quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

[1] Vgl. oben Abschnitt I § 1, 2, 3.

[2] Aristoteles, *Metaphysik* II (α) 2, 994a 1sq.

[3] Avicenna, *Metaphysik*, Venet. 1493, tr. 8 c. 1. Vgl. Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris 1900, p. 145sq. Baeumker, *Witelo* S. 328ff.

ist, und ein Mittleres, das aus einem oder mehreren Gliedern bestehen kann und seinerseits Ursache des Letzten ist, zu unterscheiden. Bei Abwesenheit der Ursache bleibt auch die Wirkung aus. Fehlt also die erste Ursache, so wird es auch zu keinem Mittleren und Letzten kommen. Schreitet man in der Reihe der Wirkursachen ins Unendliche fort, so leugnet man eine erste Ursache. Demnach könnte es auch keine mittleren Wirkursachen und keine letzte Wirkung geben, was offenbar falsch ist. Also ist eine erste bewirkende Ursache, nämlich Gott anzunehmen [1].

Dieser zweite Beweis gründet sich zunächst auf das Axiom, daß ein notwendiger Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung besteht, sobald es sich um die zureichende und nicht gehinderte Ursache handelt [2]. Nichts kann ferner Ursache seiner selbst sein [3], alles ist vielmehr von einem andern verursacht (alles, was bewegt wird, muß von einem andern bewegt werden). In der Reihe der Ursachen darf nicht ins Unendliche geschritten werden aus Gründen, die im Beweis selbst angegeben werden, und demnach ist eine erste Ursache anzunehmen. Auch dieser Beweis hat ein empirisches Fundament. Wir erkennen etwas Tatsächliches als verursacht und wissen alsbald, daß es eine Ursache habe [4], woraus die weiteren Konsequenzen, eben dieser Beweis, sich ergeben.

Der dritte Beweis geht vom Zufälligen und Notwendigen aus; er basiert auf der schon früher [5] behandelten Lehre, daß bei allen gewordenen, geschaffenen Dingen die Existenz nicht aus der Wesenheit folge, sondern verursacht sein müsse, kombiniert mit

[1] *S. theol.* I qu. 2 art. 3c: Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

[2] Vgl. oben S. 22 f. [3] Vgl. S. 26. [4] Vgl. S. 59 und S. 67.

[5] Vgl. oben I. Abschnitt § 5.

dem zweiten Beweise aus der Ursachenreihe. Von den arabischen Philosophen, z. B. von Alfârâbî[1] und Ibn Sînâ[2], wurde er sehr geschickt aufgestellt; Moses Maïmonides überarbeitete und wiederholte ihre Gedanken[3], und seine Formulierung diente der des Aquinaten[4] fast wörtlich zum Vorbilde. Wir finden unter den Dingen offenbar solche, die sein und auch nicht sein können, indem sie entstehen und wieder vernichtet werden. Alles so Beschaffene aber kann unmöglich immer existieren, denn was die Möglichkeit, nicht zu existieren, in sich trägt, existiert auch zu gewisser Zeit nicht. Wenn aber alles derart „kontingent" wäre, d. h. möglicherweise einmal nicht existieren könnte, dann müßte einmal überhaupt nichts existiert haben. In diesem Falle kann aber auch jetzt nichts existieren, denn was zu sein anfängt, beginnt durch etwas bereits Existierendes. Nun ist es offenbar falsch, daß überhaupt nichts existiert, also kann nicht alles zufälliger Natur sein (kann nicht alles die Möglichkeit in sich tragen, einmal nicht zu existieren); vielmehr ist etwas Notwendiges anzunehmen, sei es, daß diese Notwendigkeit verursacht, sei es, daß sie nicht verursacht ist. Im ersten Falle ist ein „regressus in

[1] Alfârâbî, *Buch der Ringsteine* 1—5. M. Horten *l. c.* S. 11—13, und Erläuterungen dazu; *Fontes quaestionum* c. 3; vgl. A. Schmoelders, *Documenta philosophiae Arab.*, Bonn 1836 p. 45.

[2] Avicenna, *Metaphysik* l. II c. 2; vgl. Carra de Vaux, *Avicenne* p. 266 sq.; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859 p. 358.

[3] Moses Maimonides, *Guide des Egarés* t. II p. 38 sq.

[4] *S. theol.* I qu. 2 art. 3 c: Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile autem est omnia, quae sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet caûsam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

infinitum" ebenso unstatthaft, wie bei den Wirkursachen; also ist etwas anzunehmen, was die Notwendigkeit aus sich selbst heraus besitzt und allem anderen verleiht, nämlich Gott.

Der vierte Beweis ergibt sich weniger aus dem Aristotelismus als vielmehr aus der platonisch-augustinischen Gedankenrichtung[1]. Er geht von den verschiedenen Graden der Vollkommenheit aus, die sich in den Dingen finden. Man spricht von einem „Mehr oder Weniger" bei verschiedenen Dingen, insofern sie sich in verschiedener Weise dem nähern, was den höchsten Grad besitzt. Was aber bei einem Genus den höchsten Grad besitzt, ist die Ursache für alles, was diesem Genus angehört. Alles Seiende ist mehr oder weniger gut und wahr. Die Abstufung in der Wahrheit aber ist nach Aristoteles ein Maßstab für den Grad des Seins[2]. Das am meisten Wahre ist auch das am meisten Seiende. Also muß ein höchtes Sein existieren, dem die Fülle der Wahrheit, Güte und Vollkommenheit innewohnt und das alles andere Sein mit seiner Wahrheit und Güte verursacht[3].

Das empirische Fundament dieses Beweises ist demnach die Feststellung, daß in den Dingen eine Verschiedenheit ihrer Voll-

[1] Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* l. II c. 1 sq. n. 3—15; c. 13; c. 15. Migne P. L. t. 32 Sp. 1241 sq., 1260 und 1262. *De vera religione* c. 30 sq n. 55 sq. Migne t. 34 Sp. 146 sq. *De civitate Dei* l. VIII c. 6. Migne t. 41. Sp. 231; *De trinitate* l. VIII c. 3. Migne t. 42 Sp. 949 sq. Anselm von Canterbury, *Monologium* c. 4. Migne P. L. t. 158 Sp. 148 sq. Boëthius, *De consol. philosoph.* V pr. 10. Vgl. auch H. Kirfel, *Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen* (*Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.* 26 [1912] S. 454—488). E. Rolfes, *Zu den Gottesbeweisen des hl. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit* (*Philos. Jahrb. der Görres-Ges.* 26 [1913] 2. S. 146 ff.).

[2] Im Anschluß an Aristoteles, *Metaph.* II (α) 1, 993 b 23 sq.

[3] *S. theol.* I qu. 2 art. 3 c: Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur (*Metaph.* l. II t. 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.

kommenheiten besteht. Nun gilt aber die Auffassung, daß dasjenige, was sich in den Wirkungen zersplittert und mit einigem Mangel behaftet vorfindet, in den Ursachen in höherer Einheit und Vollkommenheit zusammengefaßt ist [1]. Nach platonisch-augustinischer, wie nach aristotelischer Lehre ist aber alles Seiende als Seiendes gut und wahr. Da nun dasjenige, dem eine Vollkommenheit wesentlich zukommt, Ursache für alles ist, was daran nur teilhat [2], und da die Dinge offenbar in verschiedener Weise an den Vollkommenheiten teilhaben, so ist ein höchstes Sein anzunehmen, welches als Ursache aller Dinge auch ihre Vollkommenheiten in sich zusammenfaßt.

Der fünfte und letzte Beweis endlich ist der teleologische, der die Leitung der Dinge durch einen zwecksetzenden Intellekt zum Gegenstande hat. Er geht ebenso auf die aristotelische Lehre von der alles durchdringenden Zweckursächlichkeit zurück, wie auf Erwägungen und Betrachtungen mehr allgemeiner Natur über die sinnvolle Ordnung des Weltganzen, wie sie schon Anaxagoras und Sokrates geleitet hatten [3], die namentlich aber im ausgehenden Altertum und auch bei griechischen Vätern beliebt waren (Cicero [4], Boëthius [5], Johannes Damascenus [6].)

---

[1] Vgl. oben S. 32.

[2] Vgl. *Contr. gent.* l. III c. 66: Quod est per essentiam tale, est proprie causa eius, quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse hoc facit, inquantum agit in virtute Dei. Vgl. oben S. 40 f.

[3] Vgl. Xenophon, *Memorabilien des Sokrates* I c. 4, ed. Gilbert, Lipsiae 1902, p. 24 sq.

[4] Cicero, *De nat. deorum* l. II, c. 37, § 93, ed. C. F. W. Mueller, Leipzig 1910, Paris IV, vol. II, p. 79. Beispiel, daß die Annalen des Ennius sich nie von selbst aus verstreuten Buchstaben zusammensetzen würden.

[5] Boëthius, *De consolat. philos.* l. III prosa 12, ed. Peiper, Leipzig 1871, p. 82: Non tam certus naturae ordo procederet, nisi unus esset, qui quod nexuit, contineret. Hoc, quidquid est, Deum nomino.

[6] Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* I c. 3. Migne P. Gr. t. 94 Sp. 796 D—797 A. Diese Darlegungen wurden der Scholastik im 12. Jahrhundert bekannt; jedoch sind die daran sich anschließenden Ausführungen des Petrus Lombardus, *Sentent.* l. I dist. 3. Migne P. L. t. 192 Sp. 529, und des Johannes Sarisberiensis, *Metalogicus* l. IV c. 41, ed. Giles p. 204 (vgl.

Thomas beruft sich in der „Summa contra gentiles" ausdrücklich auf Johannes Damascenus und Averroës[1] und gibt in der theologischen Summe dem Beweis aus der Zweckursächlichkeit die folgende Fassung[2]: Wir sehen auch solche Dinge, welche Erkenntnis entbehren, in zweckmäßiger und sinnvoller Weise tätig sein, indem sie immer oder öfters das allen gemeinsame Beste anstreben. Daraus aber geht hervor, daß sie nicht vom Zufall, sondern von einer Absicht geleitet zu ihrem Ziele gelangen. Da aber das Erkenntnislose nur dann einem Ziele zustrebt, wenn es von einem Erkennenden und Intelligenten geleitet wird, wie der Pfeil vom Bogenschützen, so ist eine höchste Intelligenz anzunehmen, von der alle natürlichen Dinge auf ein Ziel hingeordnet sind, und diese nennen wir Gott.

Die Grundlage des fünften Beweises ist in der aristotelisch-thomistischen Lehre zu erblicken, daß alles, was geschieht, um eines Zweckes willen geschehe, und daß die Finalität die höchste Form der Kausalität sei[3].

Das Ergebnis aller fünf Beweise aber ist der Nachweis des Daseins Gottes und die Bestimmung einiger seiner wesentlichen Vollkommenheiten und Attribute, wie wir dies schon am Ende unserer Untersuchung über die methodologische Bedeutung des Kausalschlusses eingehend nachgewiesen haben[4]. Es ist nämlich möglich, auf Grund der Kausalbeweise und gestützt auf die Erkenntnis der Vollkommenheiten der Geschöpfe den Schöpfer als reinen Akt, als unbewegten Beweger, als höchste Intelligenz und gütigen Erhalter und Leiter aller Dinge zu bestimmen.

C. Schaarschmidt, *Johannes Sarisberiensis*, Leipzig 1862, p. 328) kaum Beweise zu nennen. Eine exaktere Formulierung gab Albertus Magnus, *Summa theologiae* I tr. 3 qu. 18 membr. 1.

[1] *Contr. gent.* l. I c. 13: *Commentator in Phys.* l. II t. c. 75.

[2] *S. theol.* I qu. 2 art. 3c: Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

[3] S. oben S. 12. [4] Vgl. S. 77 f.

2. Das Problem der Notwendigkeit und Anfangslosigkeit der Schöpfung und die Kausalbeweise.

Wie Thomas im Anfange seiner „Summa contra gentiles" sagt[1], folgt in seinem System auf die Betrachtung der Gottheit an sich die der Gottheit als „causa efficiens" und schließlich als „causa finalis", ein Einteilungsgrund, der auch in den beiden ersten Teilen der theologischen Summe noch hindurchschimmert.

Gott ist nach thomistischer Lehre unbedingt erste Ursache aller Dinge, die er ausnahmslos aus nichts erschaffen hat[2]. Mit dieser Annahme eines absoluten Werdens geht der Aquinate über Aristoteles hinaus[3]. Bei Erörterung der Schöpfertätigkeit Gottes erheben sich aber zwei besonders wichtige Fragen: einmal (a), ob die Schöpfung notwendig, und sodann (b), ob sie anfangslos sei.

a) Was den ersten Punkt anlangt, so hält Thomas im bewußten Gegensatz zum Averroïsmus[4] mit aller Entschiedenheit daran fest, daß Gott in der Erschaffung der Dinge vollkommen frei, daß sein schöpferischer Wille, der die ausschlaggebende Ursache für die Hervorbringung aller Dinge ist[5], durch nichts determiniert sei[6]. Die Streitfrage läßt ihn subtile Unterscheidungen

[1] *Contr. gent.* l. I c. 9 (finis).

[2] *S. theol.* I qu. 45 art. 2c: nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit.

[3] *S. theol.* I qu. 45 art. 2c.; *Contr. gent.* l. II c. 16; vgl. oben I. Abschnitt § 4; Aristoteles, *Metaph.* XII (Λ) 2. 1069b 7sq; Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890, S. 227.

[4] Der lateinische Averroïsmus (vgl. den *Tractatus de necessitate et contingentia causarum* bei Mandonnet, *Siger de Brabant*, II. partie pp. 109—128) lehrte, daß die erste Ursache von selbst, unmittelbar und notwendig die oberste Intelligenz hervorbringe. Vgl. auch Mandonnet, *Siger*, I. partie 136 und p. 160 sq.

[5] *S. theol.* I qu. 44 art. 2c; art. 5c; *Contr. gent.* l. II c. 15; *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 5c. Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* l. XII c. 17; *De trinitate* l. III c. 4 und oben I § 4a. S. 28f.

[6] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 4c: Quorundam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in Libro de causis prop. 10 (ed. Bardenhewer § 8) et in *Metaphysica Avicennae* lib. IX cap. 4 et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter hoc, quod credebant, quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo proce-

zwischen Grund und Ursache bei Gott treffen, die in ihrer Exaktheit auch Licht über das Problem der Verursachung und Begründung überhaupt verbreiten. „Der Endzweck, so sagt er [1], ist der Grund, das zu wollen, was auf den Endzweck gerichtet ist. Gott aber will seine Güte als Endzweck; alles andere aber will er als solches, was sich auf den Endzweck bezieht; so ist also seine Güte der Grund, warum er andere von ihm verschiedene Dinge will." „Aber obwohl sich ein Grund des göttlichen Wollens angeben läßt, so folgt dennoch nicht, daß etwas Ursache seines Willens sei. Ursache des Wollens für den Willen ist nämlich der Endzweck; der Endzweck des göttlichen Willens aber ist seine Güte; das selbst also ist für Gott Ursache des Wollens, was auch sein Wollen selbst ist. Nichts von dem anderen von Gott Gewollten aber ist für Gott Ursache des Wollens" [2]. Bei uns, so führt der Aquinate mit großer Klarheit aus [3], kann die Erkenntnis

dunt res per modum scientiae et intellectus (Mandonnet, *Siger* I p. 161, Anm. 3 korrigiert: voluntatis), secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplicì Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. — Zur Korrektur Mandonnets vgl. *S. theol.* I qu. 14 art. 8c: Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est, quod eius scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam.

[1] *Contr. gent.* l. I c. 86: Colligere autem ex praedictis possumus, quod divinae voluntatis ratio assignari potest. Finis autem est ratio volendi ea, quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem; omnia autem alia vult tanquam ea, quae sunt ad finem; sua igitur bonitas est ratio, quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

[2] *Contr. gent* l. I c. 87: Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur, quod voluntatis eius sit aliqua causa. Voluntati enim causa volendi est finis; finis autem divinae voluntatis est sua bonitas; ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle; aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi.

[3] *S. theol.* I qu. 19 art. 5c: Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem et alio actu ea, quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea, quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea, quae sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius . . . Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea, quae sunt ad finem, sed tamen vult ea, quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.

der Prinzipien (Prämissen) Ursache der Einsicht in die Schlußfolgerungen genannt werden; denn nicht nur Prinzipien und Konklusionen sind verschieden, sondern auch die Akte, wodurch wir sie erkennen. Besäße dagegen der Intellekt die Vollkommenheit, die Schlußfolgerungen durch einfache Intuition aus den Prinzipien, ohne der Deduktion zu bedürfen, zu erkennen, dann könnte man nicht mehr sagen, der Akt, wodurch die Prinzipien erkannt würden, sei Ursache der aktuellen Erkenntnis der Konklusionen, denn kein Ding ist Ursache seiner selbst. Etwas Ähnliches gilt hinsichtlich des Willens, für den sich der Zweck zu dem, was auf ihn zugeordnet ist, so verhält, wie im Intellekt die Prinzipien zu den Konklusionen. Wenn daher jemand mit einem Akte den Zweck will und mit dem anderen Akte das dem Zweck Entsprechende, so wird das Wollen des Zweckes für ihn Ursache sein, das zu wollen, was auf den Zweck hingeordnet ist. Fallen aber die beiden Akte in einen zusammen, so kann das nicht gelten, denn nichts ist Ursache seiner selbst; Gott aber erkennt alles in seiner Wesenheit in einem Akte und will alles in seiner Güte durch einen Akt. Wie daher in Gott das Erkennen der Ursache nicht Ursache des Erkennens der Wirkung ist, vielmehr er selbst die Wirkungen in der Ursache erkennt, so ist auch das Wollen des Endzweckes für ihn nicht Ursache, das zu wollen, was auf den Zweck hingeordnet ist. Er will zwar das Letztere des Ersteren wegen, aber nicht umgekehrt.

Im Einklang mit diesen Lehren lehnt Thomas auch die Ansicht ab, Gott könne nur das hervorbringen, was er wirklich hervorbringt [1], und auf Grund ähnlicher Erwägungen verwirft er den Irrtum der Platoniker, welche lehrten, daß Gott wegen seiner Güte nur die beste der möglichen Welten schaffen könne [2].

Somit treten zwei neue kausale Bestimmungen auf, die sich auf die Tätigkeit Gottes beziehen. Es handelt sich nämlich bei dieser Tätigkeit einmal um freie und zweitens um schöpferische Kausalität. Gottes Entschluß die Welt zu schaffen ist durch nichts

[1] *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 1 art. 5.

[2] *Ibd.* qu. 3 art. 16; *Script. in Sentent.* l. I dist. 44 art. 2. Über die Stellung des hl. Thomas zum Optimismus vgl. besonders F. Z. Gonzalez, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquino.* Übers. von Nolte. II. Bd. Regensburg 1885, S. 114 ff.

außer ihm verursacht, wie gezeigt wurde; er ist mithin frei. „Frei aber ist das, was Ursache seiner selbst ist“ [1]. Anderseits geht aber auch von Seiten der Wirkung, der Kreatur, nichts der göttlichen Tätigkeit vorauf. Gott ist erste Ursache und darum darf kein „praesuppositum“ angenommen werden [2]. Dagegen vermag keine zweite Ursache etwas hervorzubringen, ohne daß ein „praesuppositum“ in der hervorgebrachten Sache voranginge, was von einer höheren Ursache verursacht ist. Schöpfung aber ist die Hervorbringung eines Dinges seiner ganzen Substanz nach, ohne ein „praesuppositum“, mag es ungeschaffen oder von einem anderen geschaffen sein. Daraus folgt, daß nichts etwas zu schaffen vermag außer Gott allein, der die erste Ursache ist [3].

b) Aber noch in einer anderen Streitfrage, die Schöpfung und das Kausalverhältnis zwischen Gott und den Kreaturen betreffend, mußte Thomas sich entscheiden. Im Anschluß an Aristoteles, der die Ewigkeit des Weltprozesses lehrte, behaupteten auch die großen arabischen Philosophen meist die Anfangslosigkeit der Schöpfung, obwohl sie sich dadurch zu den Lehren der orthodoxen Theologen in Widerspruch setzen [4]. Sie

[1] *Quaest. disp. de veritate* qu. 24 art. 1 c: Liberium autem est, quod sui causa est. Vgl. auch oben S. 27.

[2] *S. theol.* I qu. 45 art. 5 c: Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum; cum creatio non sit ex aliquo praesupposito.

[3] *S. theol.* I. qu. 65 art. 3 c: Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo, quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur, quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Vgl. *S. theol.* I. qu. 45 art. 1 c: emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.

[4] Vgl. Ritter, *Geschichte der Philosophie* (*Gesch. der christl. Philos.* III. Teil) Bd. 7. Hamburg 1844, S. 623 ff.; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. II, an verschiedenen Stellen; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, bes. p. 378 sq.; T. de Boer, *Die Ewigkeit der Welt bei Al-Gazâlî und Ibn Rošd*, Straßburg 1894; Carra de Vaux, *Gazali*, Paris 1902 passim; M. Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn)* (*Beitr. z. G. d.*

betrachteten das Kausalverhältnis Gottes zur Welt vielfach geradezu als ein analytisch notwendiges, so sagt z. B. Avicenna[1]: „Wenn irgend ein Ding zufolge seines Wesens (per se) Ursache ist für die Existenz eines anderen Dinges, so ist es immer Ursache für dieselbe, solange sein Wesen existiert. Wenn es daher selbst ohne Aufhören existiert, so bleibt auch seine Wirkung immer ohne Aufhören bestehen.“ Als Gegner dieser Meinung trat, wie schon früher erwähnt[2], Al-Ghazâlî mit seinen Zweifeln an der Gültigkeit des Kausalprinzips hervor. Die Aristoteliker aber waren um so weniger geneigt, ihren Standpunkt aufzugeben, als sie von ihm aus keineswegs auf die Gottesbeweise zu verzichten genötigt waren. Die Unzulässigkeit eines „regressus in infinitum“ wurde von ihnen nicht sowohl für die zeitliche Aufeinanderfolge als vielmehr für die Überordnung der Ursachen ihrem Grade nach verstanden. Man dürfe, so meinten sie[3], in der Reihe der übergeordneten Ursachen nicht ins Unendliche gehen, könne aber sehr wohl annehmen, daß die coordinierten Ursachen einer Stufe unendlich viele seien, und daß darum das Universum keinen zeitlichen Anfang habe.

Zu diesen Streitfragen, die von den Arabern Jahrhunderte lang sehr heftig diskutiert wurden, nahm auch der jüdische Philosoph Moses Maimonides Stellung[4]. Seine Ausführungen dienten denen des hl. Thomas, der schon früher mit der Schrift

Ph. d. M. III 4, Münster 1900), M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis* S. 118 und 301 ff. Was den Averroismus anlangt, vgl. die schon mehrfach zitierten Traktate „De erroribus philosophorum“ und „De necessitate et contingentia causarum“ (Mandonnet, *Siger* II) an vielen Stellen; ferner M. Horten, *Die Lehren des Averroës*, Bonn 1913, Cp. 1; Mandonnet, *Siger* I p. 112.

[1] Avicenna im *„Buche der Genesung der Seele“*; vgl. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* I 455. M. Horten, *Ringsteine* S. 359.

[2] Vgl. die Einleitung.

[3] Vgl. die Hinweise auf Avicenna oben S. 80 Anm. 3; besonders Baeumker, *Witelo* S. 328 ff.

[4] Moses Maimonides, *Guide des Egarés* Publ. par S. Munk t. I (Paris 1856) c. 69 sq. p. 313 sq; t. II (Paris 1861) c. 14 sq. p. 114 sq. Über das Verhältnis der Lehre des hl. Thomas zur Kosmologie des Maimonides vgl. A. Michel, *Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen*, *Philos. Jahrb.* 1891 S. 387—404.

„De aeternitate mundi contra murmurantes“[1] in den damals auch unter den Lateinern entbrannten Streit eingegriffen hatte, zum Vorbilde. Nach seiner Lehre konnte Gott auf Grund der Freiheit die Weltschöpfung vollziehen, wann und auf welche Weise er wollte[2]. Die Annahme einer ewigen Schöpfung widerstreite zwar dem Zeugnis des Glaubens, der Offenbarung, nicht aber der Vernunft schlechthin. Thomas behält die Unterscheidung des Avicenna von Ursachenstufen bei[3], indem er daran festhält, daß ein „regressus in infinitum“ bei Wirkursachen „per se“ unzulässig, jedoch „per accidens“, wenn eine Reihe unendlich vieler Glieder nur eine Stufe ausmache (si teneant ordinem unius causae), möglich sei[4]. Den Beweis für die Notwendigkeit der Annahme einer „ersten“ Ursache beeinträchtigt weder das eine noch das andere. So gipfelt die thomistische Ansicht darin, daß der Weltanfang ein reiner Glaubenssatz sei, der durch keine zwingenden Vernunftgründe bewiesen werden könne[5].

[1] Ed. C. Morelles, t. XVII, fol. 202 sq.

[2] *S. theol* I qu. 46 art. 1 c: Nihil oportet praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim (qu. 19. art. 4), quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat, ut dicitur *Metaph.* c. V. l. 6. Ostensum est autem (qu. 19 art. 3), quod absolute loquendo non est necesse Deum velle aliquid, nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle, quod mundus fuerit semper.

[3] Vgl. oben S. 80 ff.

[4] *S. theol.* I qu 46 art. 2 ad 7: In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se: ut puta si causae, quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo et baculus a manu et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae, quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens, sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur.

[5] *S. theol.* I qu. 46 art. 2 c: Mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest. Vgl. *Comm. in Physic.* l. VIII lect. 2 (finis); *Script. in Sentent.* l. II dist. 1 qu. 1 art. 5; dist. 2 qu. 1 art. 3 c; *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 17. *Quodlibet.* XII art. 7. *Contr. gent.* l. II c. 31—38. *De aeternitate mundi.* Opusc. ed. Vivès t. XXIII. Ferner: Ch. Jourdain, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin* I Paris 1858, p. 236 sq. J. Frohschammer, *Über die Ewigkeit der Welt*, *Athenaeum* I,

3. Die Lehre von den „causae exemplares" — die thomistische Ideenlehre.

Weniger mit dem „Daß" als mit dem „Wie" der Schöpfung beschäftigt sich die Ideenlehre, mit welcher Thomas den Grundgedanken des Platonismus in einer etwas modifizierten Form in sein System aufnimmt. Nach seiner und der christlichen Auffassung überhaupt sind die Ideen nicht gesondert existierende Substanzen, als welche Aristoteles sie bekämpft, sondern Gesetze, Regeln, Urbilder oder der Weltplan, nach dem das Geschehen verläuft. Bereits Plato[1] nennt die Gottheit Urbild der Welt, die Welt Abbild der Gottheit. Durch die Stoa, welche mit Verwertung des heraklitischen Logosgedankens die Lehre von den *λόγοι σπερματικοί* anbahnte[2], durch Philo von Alexandrien und den Neuplatonismus, der sie übernahm[3], und namentlich durch die Logoslehre alexandrinischer Väter[4] war der augustinischen Auffassung der Weg bereitet. Augustinus deutete, ähnlich wie

München 1862, S. 609 f. E. Commer, *Die thomistische Lehre vom Weltanfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, in „*Der Katholik*" 1883 S. 230—249. A. Stöckl, *Die thomistische Lehre vom Weltanfange in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, in „*Der Katholik*" 1883; F. Th. Esser, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung*. Münster 1895. Ders. *im Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.* 1891, S. 176—205. C. J. Jellouschek, *Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung durch Herveus Natalis, Joannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis und Joannes Capreolus. Jahrb. f. Philos. u. spek. Theologie* XXVI. Bd. Paderborn 1911 S. 155—187; 325—367. A. D. Sertillanges, *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde. Revue thomiste* VI 1898. A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*. Münster 1913. — Einen von dem thomistischen abweichenden Standpunkt vertritt Suarez, *Disp. metaph. d.* XXIX sect. 2.

[1] Plato, *Timaios* 29 A; *Leg.* X 877 D.

[2] Vgl. Diogenes Laertius VII 148; dazu ferner A. Aall, *Geschichte der Logosidee*. 2 Bde. Leipzig 1896 u. 99.

[3] Plotin, *Ennead.* III 2.

[4] Vgl. Clemens Alexandrinus, *Paedagog.* l. I c. 6. Migne P. Gr. t. 8 Sp. 300 B; *Stromata* l. IV c. 25; Migne *ibd.* Sp. 1365 B; l. VI c. 8; Migne P. Gr. t. 9 Sp. 289; Origenes, *De principiis* (*περὶ ἀρχῶν*). l. I c. 2, 2; Migne, P. Gr. t. 11 Sp. 131 C: In hacipsa Sapientiae subsistentia, quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, . . . continet . . . in semetipsa universae creaturae vel initia vel formas vel species. Vgl. auch A. Aall *l. c.* Bd. II S. 396 ff.

Seneca[1], nur im christlichen Geiste[2], die Ideen als göttliche Gedanken und ewige, unwandelbare Vorbilder und Urgründe aller geschaffenen Dinge[3]. Seine Erwägungen und Anregungen erwiesen sich für das christliche Denken überaus fruchtbar, und dieser dauernd lebendigen Tradition — ich verweise nur auf Beda Venerabilis[4], Johannes Scottus[5], der dieselbe Lehre nur nach seiner Art mit gelehrten, griechischen Ausdrücken verbrämt widergibt, Anselm von Canterbury[6]; Hugo a S. Victore[7], Abaelard[8], Petrus Lombardus[9], Nicolaus von Amiens[10] (Alanus ab Insulis) —, gehören schließlich auch die Lehren des Albertus Magnus[11] und des hl. Thomas an.

Für alles, was nicht durch Zufall wird, so sagt der Aquinate[12], ist notwendig eine Form als Ziel des betreffenden Werdens anzunehmen; da aber jedes Tätige einer Form wegen nur insofern tätig ist, als in ihm selbst eine Ähnlichkeit mit dieser Form be-

[1] Vgl. das Zitat aus Seneca oben S. 15 Anm. 2.

[2] Von Schriftstellen zur Logoslehre kommen besonders in Betracht *Ev. Joh.* c. 1; *Coloss.* c. 1, 15—17.

[3] Augustinus, *Confess.* l. XI c. 5. Migne P. L. t. 32 Sp. 811 sq.; *De genes. ad litter.* l. V c. 13; l. IX c. 17. Migne P. L. t. 34 Sp. 331 sq. u. 406; *De divers. quaest.* LXXXIII qu. 46 P. L. t. 40 Sp. 29 sq. *De trinitate* l. III c. 8—9. P. L. t. 42 Sp. 875. Vgl. auch Dionysius Areopagita, *De Divin. nom.* cap. 7 § 2. Migne P. Gr. t. 3 Sp. 870.

[4] Beda Venerabilis, *De rerum natura* c. 1 Migne P. L. t. 90 Sp. 188; *In Evang. Ioann.* c. 1 P. L. t. 92 Sp. 639 B.

[5] Johannes Scottus, *De divis. natur.* II 2, n. 22. Migne P. L. t. 122 Sp. 528 D 529 A B.

[6] Anselm, *Monologion* c. 9. 10. Migne P. L. t. 158 Sp. 157 sq.

[7] Hugo a. S. Victore, *De sacr. christ. fid.* l. I p. 2 c. 2, 3. Migne P. L. t. 176 Sp. 260 D sq.

[8] Abaelard, *In hexaem.* Migne P. L. t. 178 Sp. 737 c; *Introd. ad theol.* II 16 *ibd.* Sp. 1080 B.

[9] Petrus Lombardus, *Sentent.* l. I dist. 35, 5 u. 6 P. L. t 192 Sp. 618 sq.

[10] Vgl. M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* S. 68.

[11] Albertus Magnus, *De causis et proc. univers.* l. II tr. 2 c. 3, 5 u. 29; *Summa theologiae* I tr. 13 qu. 55 membr. 2.

[12] *S. theol.* I. qu. 15 art. 1: In omnibus, quae non a casu generantur, necesse est, formam esse finem generationis cuiuscunque; agens autem non agit propter formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso . . . Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, . . . necesse est, quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

steht, müssen im Geiste Gottes Ideen angenommen werden. Die Welt ist nicht durch Zufall entstanden, sie setzt also einen Plan voraus; dieser aber kommt dem Schöpfer aller Dinge zu, zumal das Tätige auf niederem Gebiete (in den unteren Regionen der Natur) ohne Erkenntnis seiner Ziele und Zwecke handelt, nach denen es gelenkt wird. Denn es ist offenbar, daß dasjenige, was in der Natur geschieht, bestimmten Formen folgt. Diese Bestimmung der Formen aber muß als auf etwas Erstes auf die göttliche Weisheit zurückgeführt werden, welche die Ordnung des Universums ausdachte, die in der Unterschiedlichkeit der Dinge besteht, und daher muß es heißen, daß in der göttlichen Weisheit die Gründe aller Dinge enthalten sind, die wir Ideen nennen [1]. Die Ideen sind demnach Formen, nach deren Ähnlichkeit die Welt gestaltet ist, und die Formen der natürlichen Dinge sind Nachbilder und Objektivationen der göttlichen Ideen [2].

Unter den Ideen, so lehrt Thomas [3], sind Formen der Dinge zu verstehen, die außerhalb der Dinge existieren. Das ist in zweifacher Hinsicht möglich: entweder ist die Idee das Vorbild des Dinges, dessen Form sie genannt wird, oder sie ist das Erkenntnisprinzip desselben. In bezug auf beides sind notwendig Ideen anzunehmen.

Im Gegensatz zu Averroës und seiner Schule [4] hält Tho-

---

[1] *S. theol.* I qu. 44 art. 3 c; Deus est prima causa exemplaris omnium rerum . . . ad productionem alicuius rei necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur . . . Manifestum est autem, quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet, quod reducatur sicut in primum in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas diximus ideas. Vgl. auch den fünften Gottesbeweis.

[2] *S. theol.* I. qu. 15 art. 1 c: Forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

[3] *Ibd.* . . . per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius, cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas.

[4] Auch der lateinische Averroismus leugnete die göttliche Vorsehung in der Ordnung des Contingenten. Vgl. Mandonnet, *Siger* I p. 112, Tractatus de necessitate et contingentia causarum. Mandonnet II p. 115 sq. 121 sq.

mas daran fest, daß die göttlichen Ideen auch auf das Einzelne sich erstrecken und nicht bloß in allgemeinen Zügen das Weltbild entwerfen [1]; denn auch das Allgemeine kann nur dann planvoll geordnet sein, wenn das Einzelne damit in Einklang gebracht ist. Alles freilich wird von Gott auf das letzte Ziel und die Harmonie des Ganzen bezogen. Die Annahme einer Vielheit von Ideen widerstreitet auch nicht der Einfachheit Gottes. Denn die Ideen fallen mit dem Wesen Gottes zusammen, insofern dieses als so oder so nachahmbar aufgefaßt werden kann [2]. Die Ideen sind demnach für Gott Erkenntnisprinzipien der Dinge, für die Dinge aber „causae exemplares“ d. h. Urbilder (principia factionis rerum) und zwar für alles Einzelne [3]. Die Formen der Dinge andrerseits, aus denen sich ihre Wirkungsweise erklärt, sind Abbilder der Ideen oder der „causae primordiales“ [4].

4. Die Lehren von der Weltordnung (a) und Weltregierung (b) und die Stellung des hl. Thomas zum arabischen Okkasionalismus (c).

a) Die Lehren von der Weltordnung ergeben sich ohne weiteres aus den Prinzipien der Ontologie. Alles Höhere in der Ordnung des Seienden ist vollkommener als das Niedere. Was in diesem zersplittert und mangelhaft ist, ist im Höheren in einer

[1] *S. theol.* I. qu. 15 art. 2 c; Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus et non per accidens proveniens secundum successionem agentium: prout quidam dixerunt, quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum; et sic inde, ... secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati . . . Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem.

[2] *S. theol.* I qu. 44 art. 3 c: Quae (i. e. formae exemplares in mente divina existentes) quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Vgl. P. C. van den Berg, *De ideis divinis seu de divina essentia, prout est omnium rerum idea et primum exemplar iuxta doctrinam doctoris angelici Thomae Aquinatis*, Herzogenbusch 1872.

[3] *S. theol.* I qu. 15 art. 3 c.

[4] Vgl. zur thomistischen Ideenlehre außer *S. theol.* I qu. 15 u. qu. 44: qu. 115 art. 2 c; *Quaest. disp. de véritate* qu. 3; *Quodlibet.* IV art. 1; VIII art. 2; *Script. in sentent.* l. II dist. 18 qu. 1 art. 2 c.

gewissen Vollständigkeit und Einfachheit enthalten, bis alle Vollkommenheit schließlich in der Fülle des Seins, in Gott, in höchster Einheit zusammengefaßt erscheint [1]. Daher steigt die Kosmologie in ihren Untersuchungen von den höchsten Geschöpfen, den Engeln, zu den niederen Daseinsformen herab. Die Existenz der Engelgeister wird abermals unter Zuhilfenahme eines Kausalargumentes erschlossen. Der Zweck und Sinn der Schöpfung ist die „imitatio Dei" und die „assimilatio ad Deum". Er wäre nicht erreicht, wenn in der Schöpfung nicht auch die reine Geistigkeit Gottes nachgebildet würde. Dies kann nur durch Wesen geschehen, die wir als Engel bezeichnen [2]. Zu der Welt der reinen Geister tritt die Welt der Materie. Während die obersten Gestirne jenseits des Mondes (im Anschluß an Aristoteles) als inkorruptibel gedacht werden [3], ist auf der Erde „alles in ständigem Wechsel der „generatio" und „corruptio" begriffen [4]. Die Gesetze, nach denen der gesamte Werdeprozeß sich vollziehend gedacht wird, haben

[1] *S. theol.* I qu. 57 art. 1 c; *Contr. gent.* l. II c. 45. Vgl. die Zitate oben I § 4a.

[2] *Contr. gent.* l. II c. 46: Perfectio autem universalis creaturarum consistit in similitudine ad Deum, sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem . . . Oportet igitur ad summam perfectionem universi, esse aliquas creaturas, in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur; et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales. Vgl. *S. theol.* I qu. 50 art. 1. *Contr. gent.* l. III c. 104—106 wird aus dem Vorhandensein der Magie auf böse Geister und daraus auf den Fall einiger Engel geschlossen.

[3] Vgl. *S. theol.* I qu. 66 art. 2 c: Cum enim corpus coeleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia a natura quattuor elementorum.

[4] *Contr. gent.* l. II c. 55: Corruptio est mutatio quaedam, quam oportet esse terminum motus, ut in quinto Phys. (t. 7) est probatum; unde oportet, quod omne quod corrumpitur, moveatur. Ostensum autem est in naturalibus (*sexto Physic.* t. 36), quod omne quod movetur est corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur, vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiae autem intellectuales non sunt corpora, neque virtutes seu formae a corpore dependentes. Ergo neque per se, neque per accidens corrumpuntur . . . Hinc est quod in Psalm. 148, 1. „Laudate Dominum de coelis" connumeratis angelis et coelestibus corporibus subiungitur (ib. 6): „Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi" per quod praedictorum perpetuitas designatur . . . et habent vitam indeficientem et imminorabilem ab universa corruptione et generatione et morte mundae existentes.

wir in den Untersuchungen des ersten Abschnittes über die ontologischen Prinzipien der thomistischen Philosophie eingehend erörtert.

b) In engem Zusammenhange mit der Lehre von der Weltordnung steht die von der Weltregierung[1]. Daraus, daß alles, auch die erkenntnislose Natur, sinnvoll geordnet ist, können wir das Vorhandensein einer höheren Leitung und Regelung des Weltlaufes erschließen, die der Güte des Schöpfers entspricht[2]. Das Ziel dieser Leitung ist die Verähnlichung mit dem höchsten Gute und es wird erreicht durch die Welterhaltung und die Hinbewegung zum Guten[3]. Für Gott gibt es keinen Zufall, sondern nur Anordnung und Zulassung[4]. Im Einzelnen unterscheidet Thomas eine unmittelbare und eine mittelbare Weltregierung. Bei diesen Lehren sind die Einflüsse des „Liber de causis" unverkennbar, wie wir oben[5] ausführlich dargelegt haben. Gott ist erste Ursache der gesamten Existenz der Dinge, und die Dinge hängen in ihrem Dasein völlig von Gott ab, der sie dauernd erhalten muß[6].

Thomas verwirft die neuplatonische und arabische Lehrmeinung[7], daß Gott nur die oberste Intelligenz unmittelbar geschaffen habe, diese aber die nächstniederen Geschöpfe usw. hervorgebracht habe. Dennoch hat Gott auch nach thomistischer

[1] Da diese Lehren wesentlich auf finale Gesichtspunkte sich gründen und Th. Steinbüchel bereits eine dies berücksichtigende Darstellung (l. c. S. 140—152) gegeben hat, beschränke ich mich auf die Grundzüge und wichtigsten Momente, die das Problem der Kausalität berühren.

[2] *S. theol.* I qu. 103 art. 1 c: Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper, aut in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. *Ibd.* ad. 1: Certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

[3] *S. theol.* I qu. 103 art. 4 c: Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt.

[4] *S. theol.* I qu. 103 art. 7.

[5] I. Abschnitt § 4 a.

[6] *S. theol.* I qu. 104 art. 1 c.

[7] Vgl. z. B. den „*Tractatus de necessitate et contingentia causarum*" Mandonnet, *Siger* II p. 109 sq. und das Zitat aus *S. theol.* I qu. 15 art. 2 c oben S. 95, Anm. 1.

Lehre[1] eine Ordnung der Dinge eingerichtet, derart, daß einige von anderen abhängen, durch die sie in zweiter Reihe im Sein bewahrt werden, immer freilich unter Voraussetzung der hauptsächlichen Erhaltung, die von Gott selbst ausgeht. Denn die Wirkungsweise der ersten Ursache ist eine über alles hinübergreifende[2], und Gott als „causa finalis“ alles Geschehens, als erster Beweger und erhaltendes Prinzip „wirkt innerlich in allen Dingen“[3].

Was die mittelbare Weltregierung anlangt, so bedient sich Gott zur Ausführung seines Planes auch der geschaffenen Dinge, der „causae secundae“. Das geschieht in der Weise, daß die kreatürlichen Mittelursachen durch äußere, natürliche Einwirkung das Geschehen, welches Gott innerlich durchwaltet, zu seinem Endziele hinbewegen[4]. Mit Übergehung der sekundären Ursachen aber vermag Gott Wunder zu wirken[5]. Die Beeinflussung und Bewegung einer Kreatur durch die andere geschieht und vollzieht sich nach der Regel, daß das Niedere durch das Höhere geleitet wird, und so erscheint die gesamte Schöpfung sinnvoll und gesetzmäßig geordnet[6].

---

[1] *S. theol.* I qu. 104 art. 2 ad 1: Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso. Vgl. *Opusc. de angelis* c. 10 (gegen die Ansicht Avicennas von dem „fluxus rerum a primo principio“).

[2] *S. theol.* I qu. 104 art. 2.

[3] *S. theol.* I qu. 105 art. 5c: Sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur. Vgl. *Quaest. disp. de potentia Dei* qu. 3 art. 7. *Contr. gent.* l. III c 67.

[4] Vgl. *Contr. gent.* l. III c. 66: In omnibus causis agentibus id, quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis, sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificatoris, posterius provenit quam praeparatio cementi et lapidum et lignorum, quae fiunt per artifices inferiores, qui subsunt aedificatori. In omni autem actione esse in actu est principaliter intentum et ultimum in generatione; nam eo habito quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei. Et omnia, quae dant esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei. Vgl. *ibd.* c. 67 u. c. 68.

[5] *S. theol.* I qu. 105 art. 6 und 7. *Quaest. disp. de potentia* qu. 6. Vgl. Fr. v. Tessen-Węsierski, *Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquin*, Paderborn 1899.

[6] Vgl. außer den ontologischen Lehren im I. Abschnitte bes. § 4 *S. theol.* I qu. 106 (Einl.); auch qu. 22.

c) Mit dieser Lehre von der Wirksamkeit der „causae secundae" tritt Thomas in bewußten Gegensatz zu jener Betrachtungsweise, die schon damals Verfechter gefunden hatte, und die man später als Okkasionalismus bezeichnete [1].

Ihre Begründer waren arabische Theologen und zwar besonders die Schule der Ascha'riten. Schon in sehr früher Zeit beschäftigte das Problem der Willensfreiheit und Prädestination die Gelehrten des Islâm. Bald kam es dabei zu Meinungsverschiedenheiten und infolgedessen zu Sektengründungen, an denen die Geschichte der Religion Mohammeds so reich ist. Für die Lehre von der Willensfreiheit entschied sich die Schule der Kadarîya, und als Konsequenz ergab sich eine freiere Korânauslegung. So schlossen sich die arabischen Freidenker, die Muʿtaziliten, an die Kadarîya an, während die Dschabarîya u. a. Schulen als die Orthodoxen am „geoffenbarten Worte" festhielten; sie bilden die Muʿtakallimûn dieser frühen Epoche. Es fehlte nicht an Vermittlungsversuchen, und ein solcher gelang Abu'l-ʿHasan 'Ali-ibn Isma'îl al-Ascha'ri (880—941). Von ihm stammt die Ascha'ritenschule, die sich in der Folgezeit so orthodox zeigte, daß der Name der Muʿtakallimûn ganz besonders auf sie Anwendung fand. Gewöhnlich aber werden alle jene Theologenschulen unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt, um den Gegensatz zwischen ihnen und der mehr weltlichen Philosophie zu charakterisieren, zu der vor allem die großen Peripatetiker Al-Kindî, Al-Fârâbî, Ibn-Sînâ im Orient, Ibn-Bâğa und Ibn Roschd im Abendlande gehören. Eine dritte große, den Muʿtakallimûn nahestehende Richtung wird durch den Mystizismus der Sûfis (seit dem 9. Jahrhundert) und den an ihm orientierten Al-Ghazâlî vertreten.

Jene orthodoxen Theologen nun waren es, welche den Okkasionalismus ausgebildet hatten [2]. Die Ascha'riten lehrten,

[1] Über die Stellung des Aquinaten zum Okkasionalismus vgl. besonders F. Z. Gonzalez, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquino* I. Bd. S. 435 f.

[2] Vgl. L. Stein, *Antike und mittelalterliche Vorläufer des Okkasionalismus. Arch. f. Gesch. d. Phil.* II, Berlin 1889, S. 193—245, bes. S. 207 fg.; Munk, *Mélanges de la philosophie juive et arabe.* Paris 1859, p. 324 sq.; Mohammed al Schahrastâni, *Religionsparteien und Philosophenschulen.* Übers. von Th. Haarbrücker I, Halle 1850, bes. S. 98 f. Moses Maimonides,

daß alle Handlungen von Gott hervorgebracht würden, und nur ein mehr passiver Akt der Zustimmung (Kasb) in des Menschen Macht stünde. Nach dem Bericht des Moses Maimonides[1] behaupteten sie, daß, wenn der Mensch etwas will, und es darauf ausführt (wie er glaubt), in Wahrheit erst der Wille, etwas zu tun, darauf die Fähigkeit dazu und schließlich die Handlung geschaffen würde, denn Wille und Fähigkeit haben keinen Einfluß auf die Handlung. Ja nach Moses Maimonides ist es sogar Lehre der meisten Muᶜtakallimûn (c'est là l'opinion de la grande majorité)[2], „daß man durchaus nicht sagen könne, ein Ding sei Ursache eines anderen". „Gott hat es nur als Gewohnheit (‚habitude'; vgl. Hume) eingerichtet, daß die Bewegung der Hand sich mit der Bewegung z. B. der Feder vereint, ohne daß deswegen die Hand einen Einfluß oder irgend eine Kausalität auf die Bewegung der Feder ausübte; denn, so sagen sie, das Akzidenz geht über sein Substrat nicht hinaus"[3].

So tauchte also schon damals ein Problem auf, welches in späterer Zeit als die Frage nach der Möglichkeit eines „influxus physicus" die Gemüter bewegte.

Thomas wußte von diesen Ansichten, wohl zumeist eben durch Moses Maimonides, der sie, wie er, verwirft, und wendet sich besonders in der „Summa contra gentiles" gegen ihre Vertreter, die er als „quidam" und „loquentes in lege Maurorum" einführt[4]. Er zeigt sich über die okkasionalistische Theorie gut orientiert und stellt eine große Anzahl von Gegenargumenten auf. Die wichtigsten sind die folgenden: Gott wird dadurch nicht verändert, daß er in verschiedenen Dingen tätig ist. Aus der Verschiedenheit der Dinge, in denen Gott wirkt, würde keine Verschiedenheit

Guide des Egarés I c. 73. Vgl. auch Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* II S. 170 f. Zu Ghazâlî vgl. M. Horten, *Die Hauptlehren des Averroes* (nach seiner Schrift: *Die Widerlegung des Gazali*), Bonn 1913, S. 252 f.

[1] Moses Maimonides, *Guide des Egarés* I c. 73 p. 394.

[2] *Ibd.* p. 394. [3] *Ibd.* p. 393.

[4] *Contr. gent.* l. III c. 69 (röm. Ausg. S. 383 u. 384); *ibd.* erwähnt Thomas auch eine ähnliche Ansicht Ibn Gebirols, daß kein Körper aktiv sei, als irrig. Vgl. *S. theol.* I. qu. 53 art. 1; auch *Script. in Sentent.* l. II dist. 1 qu. 1 art. 4 verwirft Thomas die okkasionalistische Theorie auf das entschiedenste.

der Wirkung folgen. Die Erfahrung zeigt aber, daß z. B. Wärme immer wieder Wärme, nicht etwa Kälte, der Mensch immer wieder einen Menschen erzeugt[1].

Wenn Gott alle Wirkungen unmittelbar hervorriefe, dann wären die anderen Dinge von ihm nur vergeblich und überflüssigerweise herangezogen, was seiner Weisheit widersprechen würde[2]. Es gehört zum Begriffe des Verursachens und Schaffens, daß das hauptsächlich Tätige dem Hervorgebrachten eine Ähnlichkeit seiner eigenen Vollkommenheit mitteilt[3]; den Geschöpfen aber Vollkommenheiten absprechen, heißt sie auch dem Schöpfer aberkennen[4]. Die Mitteilung des Guten und sittliche Handlungen wären nach jener Theorie ausgeschlossen[5]. Es gäbe keine kausale Erkenntnis mehr, und die Naturwissenschaft, in der man hauptsächlich Kausalbeweise von den Wirkungen auf die Natur der Ursachen zuhilfe nimmt, würde aufgehoben[6]. Was schließlich den Einwand anlangt, daß kein Akzidenz von einem Substrat auf das andere übergehe, so lehrt man ja gar nicht, daß die gleiche Wärme, die im erwärmenden Körper ist, auf das Erwärmte übergehe, sondern daß vermöge der Wärme des Erwärmenden andere Wärme im erwärmten Körper aktuell gemacht wird, die daselbst vorher in potentia war[7].

[1] *Contr. gent.* l. III c. 69 (S. 384): Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis: non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum, in quibus Deus operetur. Hoc autem ad sensum apparet falsum.

[2] *Ibd.* Si autem res creatae nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae.

[3] *Ibd.* Si igitur communicavit aliis similitudinem suam, quantum ad esse, inquantum res in esse produxit, consequens est, ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

[4] *Ibd.* S. 385: Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis.

[5] *Ibd.* Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit, ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere.

[6] *Ibd.* Si igitur res creatae non habent actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum, et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.

[7] *Ibd.* S. 387: Ridiculum autem est dicere, quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc modo

Im Gegensatz zum Okkasionalismus hält also Thomas daran fest, daß „die Kausalität der niederen Wirkungen nicht derart der göttlichen Kraft beizulegen sei, daß die Kausalität des niederen Tätigen dadurch ganz aufgehoben würde“ [1].

6. Der Kausalschluß in der Psychologie.

Die Untersuchungen über die Seele des Menschen stehen bei Thomas unter ähnlichen Voraussetzungen, wie die theologischen Erörterungen. Hier wie dort wird betont, daß die Wesenheit des untersuchten Gegenstandes von uns nicht unmittelbar erkannt wird, sondern erschlossen werden muß. Jedoch gestaltet die Tatsache des Selbstbewußtseins diese Feststellung etwas komplizierter, und Thomas trifft darum einige subtile Unterscheidungen[2]. Unser Intellekt erkennt sich in doppelter Hinsicht durch seinen Akt, einmal indem der einzelne Mensch der Tatsache inne wird, er habe eine erkennende Seele; auf andere Weise aber, insofern die Natur, die Wesenheit des menschlichen Geistes überhaupt betrachtet wird[3]. Die erste Einsicht ist mit der Tatsache des Selbstbewußtseins gegeben; die andere Erkenntnis erfordert ein Ratiocinium[4].

dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum, sed quia virtute caloris, qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum, quod patitur de potentia in actum.

[1] *Ibd.* S. 384: Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

[2] Vgl. *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 8; *Contr. gent.* l. III c. 46. In der theologischen Summe stehen diese Erörterungen erst am Ende der Psychologie (I qu. 75—89) bei Untersuchung des Erkenntnisvermögens, bes. qu. 87 art. 1.

[3] *S. theol.* I qu. 87 art. 1 c: Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam . . ., alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis consideramus.

[4] *Ibd.* Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam: et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, quatenus nimirum natura humanae mentis ex actu intellectus consideratur, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio.

Jedoch hier erhebt sich eine gewisse Schwierigkeit; denn es scheint widerspruchsvoll, von Selbstbewußtsein zu reden, wenn davon gerade das Wesen der Seele ausgeschlossen würde. Nach thomistischer Ansicht genügt dazu, daß die Seele ihres Daseins und dessen, was in ihr vorgeht, inne wird, die einfache Gegenwart der Wesenheit der Seele; aus ihr entspringen die Akte der Seele, in denen sie selbst aktualiter sich offenbart und erkannt wird[1]. Da nun die Wesenheit dem Menschen angeboren ist, so besitzt er gleichsam eine habituelle Kenntnis, auf Grund deren er die Tatsache seiner Existenz erfassen kann[2]. Während Thomas aber so das Selbstbewußtsein als ursprünglich anerkennt, wendet er sich mit gewichtigen Gründen gegen die Ansicht, daß die Erkenntnis der Wesenheit (des „quid est") der Seele durch diese selbst eine natürliche und selbstgewisse sei[3]. Von seinen Einwänden sind die schwerwiegendsten die folgenden[4]: Das potentiell Erkennende wird dadurch aktuell erkennend, daß das, wodurch es erkennt, in ihm gegenwärtig ist. Und zwar handelt es sich um potentielle Erkenntnis, wenn es in ihm in potentieller, um aktuelle Erkenntnis, wenn in aktueller, und um habituelle, wenn es in einer mittleren Weise enthalten ist. Nun ist aber die Seele sich immer aktuell gegenwärtig, niemals nur in potentia oder in habitu. Wenn also die Seele sich selbst nach ihrer eigenen Wesenheit durch sich selbst erkennen würde, dann müßte sie sich unausgesetzt ihrer Wesenheit nach erkennen, was offenbar falsch ist. Außerdem: Wenn die Erkenntnis der Seele ihrer Wesenheit nach durch sich selbst eine ebenso natürliche und gleichsam angeborene

---

[1] *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 8 c: Ad hoc autem, quod percipiat anima se esse, et quid in se ipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. Vgl. *S. theol.* l. c. I, qu. 37 art. 1 c.

[2] *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 8 ad 1: . . . essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere . . . Et ideo mens, antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse.

[3] *Ibd.* c: Per hanc cognitionem cognoscitur „an est anima", sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur „quid est anima" et quae sunt per se accidentia eius.

[4] Ich folge fast wörtlich dem Text: *Contr. gent.* l. III c. 46.

wäre wie die der ersten, selbstgewissen, unbeweisbaren Prinzipien des Erkennens, dann könnte hierin kein Irrtum vorkommen. Dem widerspricht aber die Tatsache, daß viele Meinungsverschiedenheiten und Irrtümer hinsichtlich der Wesenheit der Seele obwalten.

So kommt also Thomas zu dem Resultat: Die Existenz (das „quia est") der Seele erkennen wir durch sie selbst, insofern wir ihrer Aktualität inne werden[1]. Ihre Wesenheit aber erschließen wir aus den Akten und dem Wahrgenommenen, indem wir uns von den Prinzipien der spekulativen Wissenschaften leiten lassen. Ebenso steht es um die Erkenntnis der einzelnen Seelenvermögen. Durch Erfassung der Akte werden wir ihrer Existenz inne, aber ihr Wesen, ihre Eigentümlichkeiten erschließen wir erst aus der Beschaffenheit der Akte selbst, aus der Verschiedenheit ihrer Tätigkeit und ihrer Objekte[2], mit einem Worte erkennen wir unter Zuhilfenahme des Kausalschlusses, der von der Wirkung ausgeht und nicht nur das Dasein einer Ursache erschließt, sondern auch unter Zuhilfenahme des Gesetzes der Synonymie ihre Wesenheit zu bestimmen sucht[3].

7. Das Kausalprinzip und die thomistischen Lehren von der Willensfreiheit (a) und dem göttlichen Vorherwissen (b).

a) Ist für die kosmologischen Betrachtungen der Gedanke, daß Gott erste bewirkende Ursache aller Dinge sei, der grundlegende und beherrschende, so tritt in der Ethik die Finalität mehr in den Vordergrund. Ähnlich wie alles Sein in Beziehung zum Erkennen ein „verum" ist, so ist es hinsichtlich des Strebens und Wollens ein „bonum"[4]. Im Bereiche des Willens gilt als ein unumstößliches Gesetz: Omne bonum est faciendum et malum

[1] Vgl. außer den vorigen Zitaten *Quaest. disp. de veritate* qu. 10 art. 8 c: Anima cognoscitur per actus suos; . . . pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud, quod intelligit vel sentit.

[2] *Contr. gent.* l. III c. 46 (Ende): Sicut autem de anima scimus „quia est" per seipsam, inquantum eius actus percipimus, quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his, quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem, quia sunt, inquantum actus percipimus. Quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus. Vgl. *S. theol.* I qu. 77 art. 3; qu. 87 art. 2.

[3] Wie dies oben S. 73 f. ausführlich dargelegt wurde.

[4] *Quaest. disp. de veritate* qu. 1 art. 1 c.

vitandum[1]. Nun ist aber, wie der hl. Thomas lehrt, der Wille frei, wenn auch von der Erkenntnis in gewisser Weise abhängig. Die Freiheit hat zwar den Willen zum Träger, aber die Vernunft zur Ursache[2]. Damit der Wille sich auf etwas hinbewege, ist erforderlich, daß ihm die Erkenntnis ein Motiv vorhält (consilio mediante)[3]. Jedoch folgt der Wille nicht notwendig jedem gegenwärtigen Motiv, vielmehr befreit ihn die Vernunft von dem Zwange, den augenblicklichen Motiven gehorchen zu müssen. Durch die Vernunft kann der Mensch nicht nur über das, was zu tun ist, sondern auch über die Entscheidung selbst urteilen, insofern er die Bedeutung der Zwecke und der Mittel und ihr beiderseitiges Verhältnis erkennt[4].

Zum Handeln gehören drei Faktoren: Erkenntnis, Wille oder Verlangen (appetitus) und die Handlung selbst; die ganze Freiheit hängt von der Erkenntnis ab, denn der Wille, der seiner Natur nach nur nach einem „bonum" strebt, folgt der Erkenntnis, die ihm etwas als „gut" vorstellt[5]. Auf das Verlangen, auf den Willen (appetitus) aber folgt die Bewegung oder Handlung, wenn nicht irgend etwas hindernd dazwischentritt[6]. Wenn daher das Urteil der Erkenntnis nicht in jemandes Gewalt ist, dann ist auch

[1] *S. theol.* I—II qu. 94 art. 2 c; oberstes Prinzip der Synteresis vgl. auch *ibd.* qu. 10 art. 1 c.

[2] *S. theol.* I—II qu. 17 art. 1 ad 2: Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis. Vgl. auch *ibd.* qu. 6 art. 1—3; *Contr. gent.* l. II c. 48 (bes. „Amplius etc."); *Quaest. disp. de veritate* qu. 24 art. 2: Totius libertatis radix est in ratione constituta.

[3] *S. theol.* I—II qu. 9 art. 4 c: Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis.

[4] *Quaest. disp. de veritate* qu. 24 art. 1 c: Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest de suo arbitrio iudicare, inquantum cognoscit rationem finis et eius, quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum.

[5] *Ibd.* art. 2 c: Ad operationem nostram tria concurrunt, scilicet cognitio, appetitus et ipsa operatio; tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Vgl. auch: *Comm. in Ethic.* l. III lect. 13 (init.) *S. theol.* I—II qu. 13 art. 1 c.

[6] *Quaest. disp. de veritate* qu. 24 art. 1 c: Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio.

keine Freiheit möglich[1]. Nun kann aber allein die Vernunft, die über ihren Akt reflektiert, auch über ihr Urteil und die Entscheidung urteilen, und deshalb haben die vernünftigen Wesen Gewalt über ihre Handlungen[2].

Vernunft und Wille vereinigen sich im Geistigen[3], und so lassen es die Peripatetiker ungewiß, ob das Auswahltreffen (eligere) Sache der Vernunft oder des Willens ist[4]. Der Akt der Auswahl geht aus beiden in ihrer gegenseitigen Zuordnung hervor[5].

Auf diese Weise begründet Thomas die Willensfreiheit des vernünftigen Geschöpfes, welches Ursache seiner selbst im Bewegen und Urteilen ist, worin eben der Begriff der Freiheit besteht.[6]

---

[1] *Ibd.* Et ideo, si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius et per consequens nec motus vel operatio absolute.

[2] *Ibd.* Judicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur; . . . unde totius libertatis radix est in ratione constituta.

[3] *S. theol.* III qu. 18 art. 1: Voluntas est in ratione.

[4] *Quaest. disp. de veritate* qu. 24 art. 6 c: Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere.

[5] *Ibd.* art. 4 c: Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod philosophus dicit (*Eth.* VI c. 2 circa finem), quod electio est appetitus intellectivi vel intellectus appetitivi. Ähnlich wie das Erkenntnisvermögen auf Grund der Einheit der Seele, welche die Form des Leibes ist, mit den Phantasmen und der Körperwelt in Berührung steht, so gehorcht auch der niedere Wille, der die körperlichen Bewegungen unmittelbar beherrscht, dem geistigen, höheren Willen. *Quaest. disp. de veritate* qu. 26. art. 3c.

[6] *Ibd.* art. 1 c: Liberum autem est, quod sui causa est . . . Homo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii. — Vgl. außer Fr. Suarez' teils den hl. Thomas kommentierender, teils selbständiger Abhandlung *De voluntario et involuntario* an Literatur: H. Thüring, *Die Willensfreiheit des Menschen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, Kathol. Schweiz. Bl. 1891, S. 243-254, 456-465 (daselbst einige Beziehungen zur Lehre des Moses Maimonides aufgewiesen); G. Feldner, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen*, Graz 1890; J. Mausbach, *Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina*, Paderbornae 1888; J. M. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg 1909; Th. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino* S. 59 f.; M. Schiefferens, *Quellenmäßige Darlegung der Lehre von der Wissensfreiheit bei Thomas von Aquin mit Berücksichtigung ders. Lehre bei Duns Skotus,* Diss. 1904; A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, t. II, Paris 1910; p. 211 sq; J. Žmavc, *Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' von Aquin über die Willensfreiheit. Jahrb. für Philos. und spekul. Theologie* XIII, Paderborn 189 9

Wurzelt die Freiheit in der Vernunft, so ist dort auch die Quelle zu suchen für die Sünde. Die Vernunft kann das wahre Ziel des Menschen, als welches Thomas die Glückseligkeit bestimmt, die in der Anschauung Gottes besteht[1], außer acht lassen. Wenn nun der Wille, der Vernunft folgend, etwas fälschlich als ein Gut anstrebt, so kann die Vernunft im Verein mit der Freiheit geradezu innere Ursache der Sünde werden[2].

In den Einzeluntersuchungen seiner Morallehre wendet Thomas vielfach die kausale Betrachtungsweise an; so fragt er nach den Ursachen und Wirkungen der Leidenschaften, Triebe, Tugenden und Sünden, wie auch später im dritten Teile der theologischen Summe nach den Ursachen und Wirkungen des Leidens Christi[3] und den Wirkungen der Sakramente.

b) Der Lehre von der Willensfreiheit erwachsen auf Grund wichtiger theologischer Doktrinen nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Die Probleme, wie die göttliche Allursächlichkeit, Allwissenheit und Prädestination mit der menschlichen Freiheit, wie die Vorsehung mit der Gebetserhörung, die Gnade mit der Natur vereinbar seien, erheben sich mit unabweisbarer Schärfe.

Denker wie Augustinus[4], Boëthius[5], Johannes Scottus[6], Anselm von Canterbury[7], Bernhard von Clairvaux[8] suchten ihrer Lösung nahe zukommen und vermochten es in der Tat, die Mysterien bis zu einem gewissen Grade aufzuhellen. Albertus Magnus[9] griff die Anregungen seiner Vorgänger auf,

[1] *S. theol.* I-II qu. 1-6; im Zusammenhange damit wird die Lehre vorgetragen, daß auch bei der Finalität ein „regressus in infinitum" unstatthaft sei. Vgl. *Contr. gent.* l. III c. 2. [2] *S. theol.* I—II qu. 75 art. 2 c; vgl. *ibd.* qu. 94 art. 4 c. [3] *S. theol.* III qu. 47 u. 48.

[4] Augustinus, *De libero arbitrio* l. III Migne P. L. t. 32 Sp. 1221 sq., *De natura et gratia liber unus*, Migne P. L. t. 44 Sp. 247 sq.; *De gratia et libero arbitrio liber unus, ibd.* Sp. 881 sq; *De praedestinatione sanctorum ibd.* Sp. 959 sq. *Liber de praedestinatione et gratia*; Migne t. 45 Sp. 1665 sq.

[5] Boëthius, *De consol. philos. libri* V, ed. Peiper, Leipzig 1871.

[6] Johannes Scottus, *Liber de praedestinatione.* Migne P. L. t. 122 Sp. 347 sq.

[7] Anselm von Canterbury, *Dialog. de libero arbitrio.* Migne P.L. t. 158 Sp. 489 sq. *Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, ibd.* Sp. 507 sq.

[8] Bernhard v. Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio.* Migne P. L. t. 182 B sp. 1001—1030.

[9] Albertus Magnus, *Summa theologiae* an verschiedenen Stellen, besonders: I, tr. 15, qu. 60 und 61.

und der Aquinate hat sich schon früh mit dem Problem befaßt und ihm immer seine Aufmerksamkeit bewahrt[1].

Es würde zu weit führen auf die Lehren im Einzelnen einzugehen, zumal wir uns damit auf ein Gebiet theologischer Untersuchungen von beträchtlicher Ausdehnung begeben müßten. Die thomistische Gnadenlehre hat ihre eigene große Geschichte und die Literatur über diesen Gegenstand allein ist eine wahrhaft ungeheure[2], haben doch diese Probleme Jahrhunderte lang die scharfsinnigsten Theologen beschäftigt.

Die Gnadenlehre ganz übergehend, begnüge ich mich damit, die Stellungnahme des hl. Thomas zu der Frage, wie sich das Vorherwissen Gottes mit der menschlichen Freiheit vereinen lasse, an der Hand einiger Stellen zu charakterisieren.

Im Gegensatz zu der Ansicht der Averroisten[3], nach der sich die göttliche Vorsehung und Erkenntnis nicht auf das niedere Geschehen und das Kontingente erstreckt und die Menschen nicht frei, sondern von den Gestirnen usw. abhängig sind, hält Thomas an der Lehre von der unbeschränkten Allwissenheit und Vorsehung Gottes und der Freiheit des menschlichen Willens fest.

„Zur göttlichen Vorsehung, so sagt der Aquinate[4], gehört

[1] Vgl. bes. *Quaest. disp. de veritate* qu. 5 (de providentia); qu. 6 (de praedestinatione); qu. 7 (de libro vitae). *S. theol.* I qu. 22, 23, 24. *Contr. gent.* bes. l. III c. 73.

[2] Über die Geschichte der thomistischen Gnadenlehre und ihrer Kontroversen besonders im Anschluß an die Lehren Molinas im 16. Jahrhundert orientiert u. a.: K. Werner, *Der hl. Thomas von Aquin*, 3 Bde., 2. Ausg., Regensburg 1889 bes. Bd. III und desselben Autors *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 Bde., 2. Ausg., Regensburg 1889. In neuester Zeit behandelten die Fragen mit besonderer Berücksichtigung der Lehren des hl. Thomas: A. M. Dummermuth, H. Gayraud, V. Frins, O. Dupont, G. Feldner, Card. J. Pecci, Cornoldi, R. Beaudain, C. Bonacina, N. del Prado, K. Krogh-Tonning, Guillemin, F. Zigon, J. M. Lucaciu, E. C. Lesserteur, J. van der Meersch, A. Wagner u. a. Für die genauere Bezeichnung der Arbeiten und Untersuchungen dieser Autoren verweise ich auf die Bibliographie bei Überweg-Baumgartner, *Grundriß d. Gesch. d. Philos.* II, S. 175*f., sowie auf die bibliographischen Anhänge bei A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin* und M. Grabmann, *Thomas von Aquino.*

[3] Vgl. *Tractatus de necessitate et contingentia causarum*, ed. Mandonnet, *Siger* II p. 115 sq. u. 121 sq. I p. 112 u. 160 sq.

[4] *Expos. in Metaph.* l. VI lect. 3: Ad divinam providentiam pertinet non solum, quod faciat hoc ens, sed quod det ei contingentiam vel necessitatem.

nicht nur, daß sie dieses Seiende hervorbringt, sondern auch, daß sie ihm Kontingenz oder Notwendigkeit verleiht. Danach nämlich, daß sie einem jeden Kontingenz oder Notwendigkeit geben wollte, hat sie ihm die vermittelnden Ursachen vorbereitet, aus denen es mit Notwendigkeit oder Kontingenz folgt." „Es heißt etwas zufällig in den Dingen durch die Zuordnung zu den einzelnen Ursachen, außerhalb deren Ordnung es geschieht; aber was die göttliche Vorsehung anlangt, so geschieht nichts in der Welt zufällig, wie schon Augustinus lehrt" [1].

Darum heißt es auch von der Gebetserhörung [2]: „Nicht deswegen beten wir, damit wir die göttliche Anordnung ändern, sondern damit wir das erlangen, wovon Gott angeordnet hat, daß es durch Gebet zu erlangen sei."

Viele der scheinbaren Widersprüche und Härten der Allwissenheits- und Freiheitslehre erklären sich, wie der hl. Thomas in Übereinstimmung mit Albert dem Großen [3] und von den früheren besonders mit Boëthius [4] hervorhebt, daraus, daß wir Menschen als in der zeitlichen Entwicklung stehende Wesen die Probleme nicht anders zu betrachten vermögen als eben von unserer Zeitlichkeit aus [5]. Für Gott kommt aber nicht die gleiche Auffassungsweise in Betracht; denn er als der Ewige steht über allem zeitlichen Wechsel [6]. Deshalb ist es, wie man hinzufügen

Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter.

[1] Vgl. die schon oben S. 36 Anm. 1 zitierte Stelle *S. theol.* I qu. 103 art. 7 ad 2.

[2] *S. theol.* II—II qu. 88 art. 2 c: Non propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet „homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit", ut Gregorius dicit (*Dial. lib.* I c. 8 a medio). Vgl. auch *Contr. gent.* l. III c. 96.

[3] Vgl. Albertus Magnus, *S. theol.* I tr. 15, qu. 60 membr. 2; qu. 61 membr. 1 sq.; tr. 16 qu. 63; tr. 17 qu. 67 membr. 4.

[4] Boëthius, *De consol. phil.* l. V.

[5] *S. theol.* I qu. 14 art. 13 c: Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse.

[6] *Contr. gent.* l. I c. 15: Deus autem omnino absque motu, ut iam probatum est; tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius vel posterius accipere. Vgl. auch Augustinus, *Confess.* l. XI c. 13 sq. Migne P. L. t. 32 Sp. 815 sq. *Enarr. in Psalm.* 101 sermo 2 n. 10. Migne P. L. t. 37 Sq. 1311: Non est ibi nisi „Est"; non est ibi „Fuit et Erit", ein

könnte, richtiger, von seinem Wissen als von seinem „Vorher“-wissen zu reden.

„So sieht Gott voraus, sagt der Aquinate[1], daß dieser Mensch in einem gewissen Augenblicke stirbt, gerade so, wie ich den Petrus in diesem Augenblicke sitzen sehe, wo er vor uns sitzt. Das aber ist doch klar, daß, wenn ich ihn vor mir sitzen sehe, dies nicht ein mit Notwendigkeit zwingender Grund für ihn gewesen ist, sich dahin zu setzen. Nur für mich ist es unmöglich, ihn nicht da sitzen zu sehen, wenn er tatsächlich da sitzt. Ebenso wäre es auch für Gott unmöglich, irgend etwas zu sehen, was nicht da ist. Aber daß er etwas sieht, ist noch kein Grund für den Eintritt des Ereignisses.“

Wie Pilger ziehen wir unsere Straße im Tale des Lebens und wissen nicht, ob andere Wanderer uns entgegenkommen oder unseren Spuren folgen werden. Wie der Beschauer aus der Höhe aber, der den ganzen Weg überblickt, erkennt Gott alle kommenden und gehenden Geschlechter. Vor seiner Allwissenheit verbirgt sich nichts Zufälliges. Denn das, was von uns gewußt wird, muß auch, insofern es an sich ist, notwendig sein, weil dasjenige, was an sich zufällig zukünftig ist, von uns nicht gewußt werden kann. Aber das, was von Gott gewußt wird, muß notwendig sein, insoweit es dem göttlichen Wissen untersteht, nicht aber absolut, insofern es in seinen eigentümlichen Ursachen betrachtet wird[2].

Gedanke, den in späterer Zeit Fenelon tiefsinnig erörtert hat. — Vgl. *Contr. gent.* l. I c. 55. *S. theol.* I qu. 10 art. 2 u. 4 c.

[1] In einem noch wenig beachteten Briefe des hl. Thomas, der in den Archiven von Monte Cassino entdeckt und in der Sammlung der Annalen der Benediktiner veröffentlicht wurde. Ich folge der Wiedergabe bei E. Barthe Raison de ma foi religieuse. (Der kathol. Glaube vor dem Richterstuhle der Vernunft. Autoris. Übers. Mainz 1882) S. 179 f. Eine ähnliche jedoch kürzere Beweisführung: *Contr. gent.* l. I c. 67 (Ende). Ein ähnliches Beispiel schon Albertus Magnus, *S. theol.* I tr. 15 qu. 61 membr. 2 ad 1; membr. 8 unter Berufung auf Petrus Lombardus, *Sentent.* l. I dist. 38. 4 und Anselm, *De concord. praesc. et lib. arb.* (*ad ultimum*).

[2] *S. theol.* I qu. 14 art. 13 ad 3: Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos, qui post eum veniunt; sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud, quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est; quia ea, quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinae scientiae, . . . non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur.

Schlußwort.

Die Untersuchungen über das Kausalprinzip in der Philosophie des größten Scholastikers lassen eine inhaltliche Abhängigkeit der Lehren des hl. Thomas von den Systemen seiner Vorzeit erkennen. Wie überall, suchte der Aquinate auch hier die Fülle der Anregungen harmonisch zu verarbeiten. Ohne Zweifel ist ihm das in bewunderungswürdiger Weise gelungen. Gleichzeitig durchwaltet die kausale Betrachtungsweise die gesamte thomistische Weltanschauung. So werden durch die Kausallehren die historischen Beziehungen, welche das System des Aquinaten mit der gelehrten Vorwelt verbinden, vollständig, wenn auch in verkleinertem Maßstabe repräsentiert.

Was die Resultate im Einzelnen anlangt, so ist in der Ontologie die fundamentale Bedeutung des Gedankens der Entelechie und seine enge Beziehung zum Kausalprinzip, sowie der Reichtum der Kausalgrundsätze und die Feinheit der Unterscheidung verschiedener Ursachenklassen und -stufen bemerkenswert.

Erkenntnistheoretische Bedenken, die objektive Geltung des Prinzips betreffend, lagen dem Aquinaten fern. Seine Erkenntnislehre setzt objektive Kausalzusammenhänge voraus. Gleichwohl findet das Kausalprinzip in der Lehre von den ersten selbstgewissen Prinzipien eine Legitimierung seiner Gewißheit und objektiven Geltung. Diese Fundamentierung ist möglich auf Grund der eigentümlichen quiditativen Abstraktion, welche die aristotelisch-thomistische Philosophie annimmt. Wie überall aus dem empirisch Gegebenen die Wesensbestimmung durch den „intellectus agens“ herausgeschaut werden kann, so wird auch das „Verursachte“ als solches abstrahiert und es bedarf nur der Definition des Begriffes „Verursacht“ um die Zugehörigkeit einer Ursache zu erkennen.

Trotzdem ist das Kausalprinzip kaum als ein ausschließlich analytisches anzusprechen; denn in der Lehre von Wesenheit

und Dasein wird bestimmt, daß zur Verwirklichung einer realen Substanz eine reale Ursache zur nur gedachten Wesenheit hinzutreten müsse. Somit führt auch die kausale Betrachtungsweise über die Analyse der bloßen Wesenheit nach dem Satze vom Widerspruche hinaus.

Den Unterschied zwischen „ordo fiendi“ und „ordo cognoscendi“, Verursachung und Begründung, herauszuarbeiten, dazu finden sich bei Thomas bereits wertvolle Ansätze. Auch die methodische Bedeutung des Prinzips für die Erweiterung unserer Einsicht und den Aufbau eines philosophisch-theologischen Systems wird von dem Aquinaten eingehend gewürdigt.

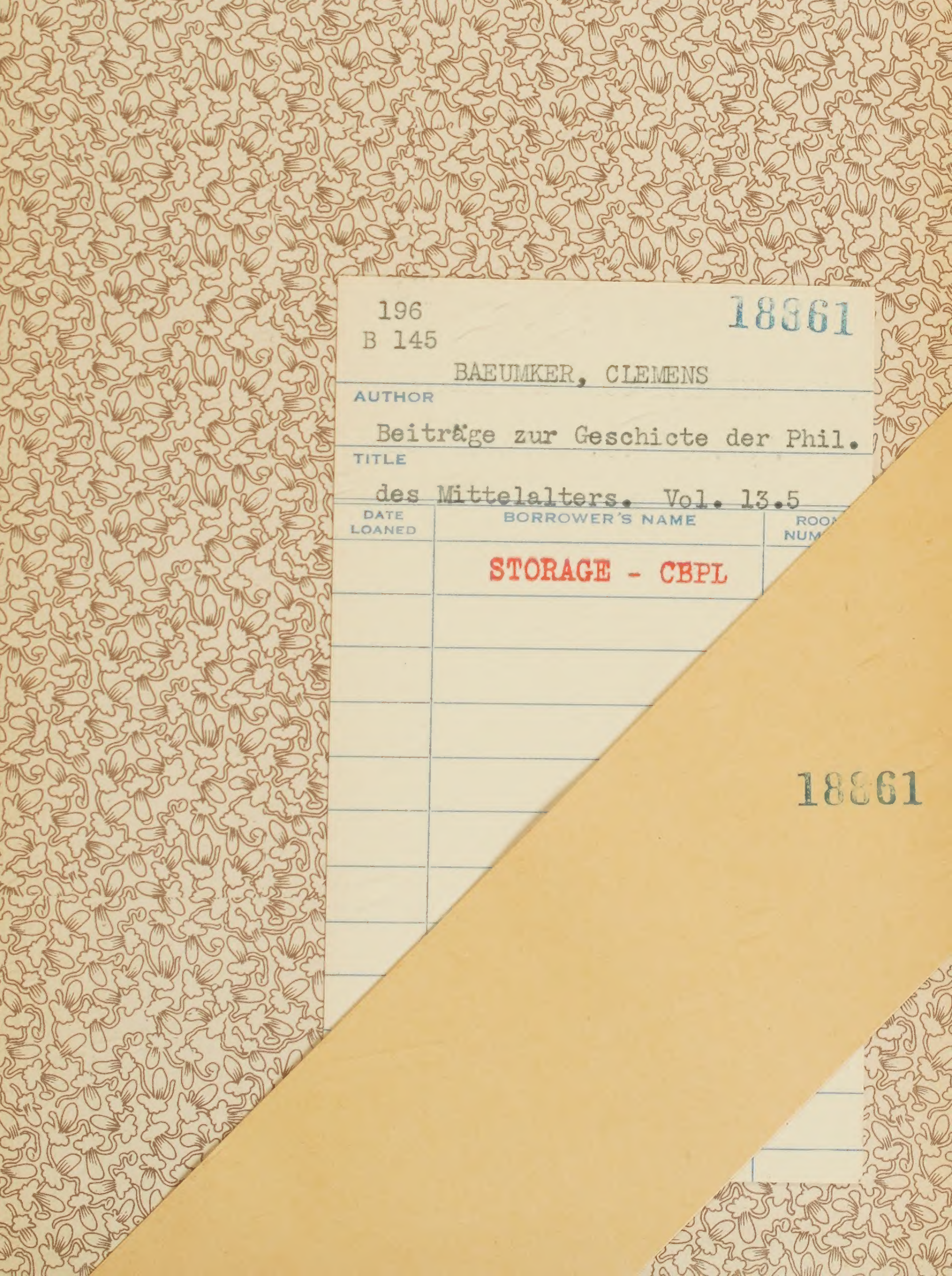
Dementsprechend ausgibig ist schließlich auch der Gebrauch, den Thomas vom Kausalschluß macht: Seine Gottesbeweise sind ausschließlich Kausalbeweise. Durch Kausalschluß wird nach seiner Lehre die Erkenntnis vom Wesen der Seele gewonnen. Die kausale und finale Betrachtungsweise beherrscht die Lehren von der Weltschöpfung und Weltordnung (Kosmologie) und macht sich endlich auch in der Willens- und Freiheitslehre geltend.

Die eingehende und bewußte kausale Betrachtungsweise läßt sich daher durchaus nicht etwa als eine Errungenschaft der neueren Philosophie ansprechen, sondern ist auch der scholastischen Weltanschauung geläufig, die nirgends eine klarere und umfassendere Ausprägung erfahren hat als in dem System und in den Werken des hl. Thomas von Aquin.

Index.






196
B 145
18861
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 13.5
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBPL
18861

